

عدة الأصول
کتابخانه مجلس شورای ملی
بازرسی شد
بازدید شد
۱۳۸۲
خطی ، فهرست شده
۷۸۲۲



ثلث وعشرين
محمديه
كتاب عدة الأصول
من مصنفات شيخ الطائفة ابي جعفر
الطوسي
تاسیس ۱۳۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين سألتم ايدكم الله
املاء مختصر في اصول الفقه يحيط بجميع ابوابه على سبيل الايجاز والاختصار على ما
يقتضيه مذاهبنا وتوجبه اصولنا فان من صنف في هذا الباب سلك كل قوم
منهم المسالك التي اقتضاها اصولهم ولم يعهد من اصحابنا لاحد في هذا المعنى الا ما ذكره
شيخنا ابو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه
اشياء يحتاج الى استدراكها وتحريرات غير ما حررها وان سيدنا الاجل المرتضى ادام الله
علوه وان كثر في اماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا يرجع اليه ويجعل
ظهرا يستند اليه وقلتم ان هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها
مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا
ومقلدا ولا يكون عالما وهذه منزلة يرغب اهل الفضل عنها وانا مجيبكم الى ما سألتم عنه
مستعينا بالله وحوله وقوته واساله ان يعين على ما يقرب من ثوابه ويبعد من عقابه واقدم في
اول الكتاب فصلا يتضمن ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها وتعلق
بعضها ببعض حتى ان الناظر اذا نظر فيه وقف على الغرض المقصود بالكتاب ويتبين من اوله الى آخره
والله تعالى الموفق الى الصواب **فصل** في ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب
ابوابها اصول الفقه هي ادلة الفقه فاذا تكلمنا في هذه الادلة فقد نتكلم فيما تقتضيه من ايجاب وندب

فن

من دون

واباحة

واباحة وغير ذلك من الاقسام على طريق الجملة وليس يلزم على ذلك ان يكون الادلة الموصلة
الى فروع الفقه والكلام فيها كلاما على اصول الفقه لان هذه الادلة ادلة على تعيين المسائل
والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه الا معه لانه
لو كان كذلك لزم ان يكون الكلام في حدوث الاجسام واثبات الصانع والعلم بصفاته
وايجاب عدله وتثبيت الرسالة وتصحيح النبوة كلاما في اصول الفقه لان العلم به لا يتم من دون
العلم بجميع ذلك وذلك لا يقوله احد فعلم بهذه الجملة ان المراد بهذه العبارة ما قلناه والاصل
في هذه الاصول الخطاب او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب او ما كان الخطاب طريقا اليه
فاما الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه وليس كل كلام خطابا وكل خطاب كلام و
الخطاب يفتقر في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجه اليه
لانه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب
فلا بد من امر زائد وهو ما قلناه والكلام في الخطاب كلام في ادلة الكتاب والسنة وذلك
ينقسم خمسة اقسام احدها الكلام في احكام الاوامر والنواهي والثاني الكلام في العموم والخصوص
والثالث الكلام في المطلق والمقيد والرابع الكلام في المجمل والمبين والخامس الكلام في
الناسخ والمنسوخ واما ما هو طريق الى اثبات الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد وهو
الكلام في الاخبار وبيان اقسامها واما ما الخطاب طريق اليه فهو ايضا قسم واحد وهو
الكلام في احكام الافعال والحق قوم بهذا القسم الكلام في الاجماع والقياس والاجتهاد وصفة
المفتي والمستفتي والحظر والاباحة وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبنا لان الاجماع عندنا
اذا اعتبرناه من حيث كان فيه معصوم لا يجوز عليه الخطأ ولا يخلو الزمان منه فطريق ذلك العقل

دون السمع فهو خارج عن هذا الباب واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين
بل محظور استعمالهما ونحن نبين ذلك فيما بعد ونبين ايضا ما عندنا في صفة المفتي و
المستفتي والكلام في الحظر والاباحة فعندنا وعند اكثر من خالفنا طريقه العقل فهو ايضا
خارج من هذا الباب والاولى في تقديم هذه الاصول الكلام في الاخبار وبيان احكامها
وكيفية اقسامها لانها الطريق الى اثبات الخطاب ثم الكلام في اقسام الخطاب ثم الكلام
في الافعال لانها متاخرة من العلم بالخطاب ثم الكلام في تتبع ما ادعى المخالف اصلا وليس
منه ولما كان المستفتي لهذه الاصول العلم فلا بد من ان نبين فصلا يتضمن بيان حقيقته
والفرق بينه وبين الظن وضروبه وما يصح من ذلك ان يكون مطلوبا وما لا يصح ولا بد ايضا
من بيان ما لا يتم العلم الا به من حقيقة النظر وشرائط الناظر وما يجب ان يكون عليه وبيان
معنى الادلة وسائر متصرفاته واختلاف العبارة عنه ولما كان الاصل في هذا الباب الخطاب
وكان ذلك كلاما فلا بد من بيان فصل يتضمن معنى الكلام وبيان الحقيقة منه والمجاز
وانقسام انواعه ولما كان الكلام صادرا من متكلم فلا بد من بيان من يصح الاستدلال
بكلامه ومن لا يصح ويدخل في ذلك الكلام فيما يجب ان يعرف من صفات الله تعالى وما
لا يجب وصفات النبي عليه الصلوة والسلام وصفات الائمة القائمين مقامه الذين يجري قولهم
مجرى قوله عليه وعليهم السلام ونحن نبين جميع ذلك في ابوابه على غاية من الاختصار بحسب
ما يقتضيه الحاجة اليه ونقتصر في ما نذكره على الاشارة الى ذكر ما ينبغي ان يعتمد عليه ويحصل
العلم به دون ان نقرن ذلك بالادلة المفضية اليه لان لشرح ذلك موضعا غير هذا والمطلوب
من هذا الكتاب بيان ما يختص من تصحيح اصول الفقه التي ذكرناها وبيان الصحيح منها والفاسد

ان شاء الله

ان شاء الله تعالى **فصل** في بيان حقيقة العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف
منها حد العلم ما اقتضى سكون النفس وهذا الحد اولى من قول من قال انه اعتقاد للشيء على
ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين به العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون
كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد ولا يبين ايضا بقولنا اعتقاد
للشيء على ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقده على ما هو به والذي يبين به
هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر عليه وليس من حيث انما اقتضى سكون النفس لا يكون الا
اعتقادا للشيء على ما هو به فينبغي ان يذكر في الحد كما انه لا بد من ان يكون عرضا وموجودا
ومحدثا وحالا في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به فلذلك ما قلناه ولا يجوز ان
يحد العلم بانه المعرفة لان المعرفة هي العلم بعينه ولا يجوز ان يحد الشيء بنفسه ولا يجوز ان يحد
بانه اثبات لان الاثبات في اللغة هو الايجاد ولاجل ذلك يقولون اثبت السهم في القرطاس اي
اوجد فيه ويعبر ايضا في الخبر عن وجود الشيء كما يقال في المجبرة انهم مثبتة ثم ان ذلك ينتقض
بالتقليد لانه ايضا اثبات للشيء على ما هو به ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد بها
العلم فقد حد الشيء بنفسه والعلم على ضربين ضروري ومكتسب فحد الضروري ما كان
من فعل غير العالم فيه على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة وهذا الحد اولى
مما قاله بعضهم من انه لا يمكن العالم دفعه عن نفسه بشك او شبهة اذا انفرد لان ذلك
ينتقض بمن اعتقد بقول النبي صلى الله عليه وآله ان زيدا في الدار ثم شاهده فانه لا يمكن ان
يدفع ذلك عن نفسه ومع هذا فهو اكتساب وهذا لا يصح عندنا لان العلم بالبلدان و
الوقائع وما جرى مجراها هذا الحد موجود فيه وعند كثير من اصحابنا انه مكتسب قطعا

وعند بعضهم هو على الوقف فلا يصلح ذلك على الوجهين معا على ان ذلك انما يصح
على مذهب من يقول ببقاء العلوم فاما من قال ان العلم لا يبقى فلا معنى لهذا الكلام عنده
لانه لا يبقى وقتين فيصح طرو الشبهة في ذلك او الشك فيعتبر صحة انتفائهما اولا و
انما يحد بحال الابتداء حال اللهم الا ان يراد بذلك انه يصح ان يمنع منه ابتداء فان اريد به ذلك
فذلك يوجد في العلم الاستدلالي الذي لم يقارنه الضروري لانه في حال حصول هذا
العلم ايضا لا يمكنه دفعه عن نفسه وان لم يكن ضروريا وانما يصح ان يدخل الشبهة او الشك
عليه فيمنع من وجود مثله في الثاني او يدخل في طريقه قبل حصوله فيمنعه من توليده
فاما حال حصوله فلا يصح على حال فعلم بذلك ان الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد بذلك
ما امكن ذلك فيه على وجه فان اريد ذلك كان صحيحا على مذهبه ولا يصح ذلك على مذهبنا
لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدان والوقائع والعلوم الضرورية على ضربين ضرب منهما
يحصل في العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان الموجود لا يخلو من ان يكون قديما او غير قديم وان
الجسم الواحد لا يخلو من ان يكون في مكان او لا يكون فيه وان الذات لا بد ان يكون على صفة
او لا يكون عليها وتعلق الكتابة بالكاتب والبنا بالباني وما يجري مجرى ذلك مما نعده في
كمال العقل وهي كثيرة والضرب الثاني ما يقف على شرط وهو العلم بالمدركات لان العلم
بها ضروري الا انه واقف على شرط وهو الادراك مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب حصوله
مع الشرط الذي ذكرناه في العاقل لانه مما يدخل به في كونه كامل العقل ومتى لم يحصل اخل ذلك
بكمال عقله وزاد قوم في هذا القسم الذي يقف على شرط وان لم يكن ذلك واجبا العلم
بالصنايع عند الممارسة والعلم بالحفظ عند الدرس ولنا في ذلك نظر ليس هذا موضع الكلام

فيه وذكروا فيه ايضا العلم بمخبر الاخبار المتواترة ونحن نبين ما عندنا فيه عند الكلام في الاخبار
ان شاء الله تعالى واما المكتسب فحده ان يكون من فعل العالم به وهذا الحد اولى من حد من
قال انه ما امكن العالم به دفعه عن نفسه بشبهة في دليله او طريقه اذا انفرد لان ذلك لا يصح
على مذهبنا على ما قلناه من العلم باخبار البلدان والوقائع والعلم المكتسب على ضربين احدهما
لا ينفع متولدا الا من نظر في دليل والاخر يفعله العالم في نفسه ابتداء فالقسم الاول على ثلثة ١٧
اضرب احدها ان ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره نحو نظرنا في الحوادث لنعلم ان لها محدثا
وهذا الوجه يختص العقليات لانها الطريق الى اثبات ذوات الاشياء دون الشرعيات التي
هي طريق الى اثبات احكامها وثانيها ان ينظر في حكم لذات فيحصل له العلم بصفة لها وذلك
نحو نظرنا في صحة الفعل من زيد فيحصل لنا العلم بانه قادر وهذا اولى مما قال قوم من انه ينظر
في شيء فيحصل له العلم بغيره ومثل ذلك بالنظر في فعل زيد فيحصل له العلم بانه قادر وانما
قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه قادرا صحة الفعل منه على وجه دون وقوعه فتمثيله
بما قلناه اولى والضرب الثالث ان ننظر في حكم الذات فيحصل لنا العلم بكيفية صفة
لها نحو نظرنا في جواز العدم على بعض الذوات فيحصل لنا العلم بانها محدثة وهذا الذي ذكرناه
اولى مما قاله قوم من انا ننظر في صفة لذات فيحصل لنا العلم بصفة اخرى لها لان جواز
العدم ليس هو صفة وانما هو حكم من احكامها وكونها محدثة ليس ايضا بصفة وانما هو كيفية
في الوجود فعلم بذلك ان ما قلناه اولى ومثاله في الشرعيات ان ننظر في ان شيئا منها واجب
فيحصل لنا العلم بان له جهة وجوب واما الضرب الثاني من العلوم المكتسبة التي تحصل من
غير نظر فهو ما يفعله المنتبه من نومه وقد سبق له النظر في معرفة الله تعالى فيفعل العلم

عند ذكره الادلة وطريق النظر في الوجوه الثلثة التي قدمنا ذكرها وقال قوم في العلوم
التي تقع عن نظر ما يسمى استدلالا وهو ما يكون المستدل به غير المستدل عليه ومنه ما
يسمى اكتسابا فقط واطلاق الاكتساب ما يفعله ابتداء على ما بيناه عند الانتباه فان
ذلك لا يجوز ان يسمى استدلالا ومن حق العلوم المكتسبة ان تتاخر عن الضرورية لانها
فرع عليها او كالفرع واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة تستند الاحكام اليه
فانه تقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري
مجراها فلا بد ان نذكر حده وحده ما قوي عند الظان كون المظنون على ما ظنه ويجوز
مع ذلك كونه على خلافه وهذا اولى مما قاله قوم من انه انما اوجب كون من وجد في قلبه
ظانا لانه يحد الابين من غيره لانه يحتاج بعد الى تفسير والاولى ما ذكرناه وبما قلناه
تبين من العلم لان العالم لا يجوز كون ما علمه على خلافه وكذلك به يتميز من الجهل لان
الجاهل يتصور نفسه بصورة العالم فلا يجوز خلاف ما يعتقده وان كان يضطرب عليه
حاله فيما يجهله من حيث لم يكن ساكن النفس ولانه اعتقاد لا على ما هو به وليس كذلك
الظن واما المقلد فان كان يحسن الظن بمن قلده فهو يظن ان الامر على ما قلده واذا
قلد من لا يحسن ظنه فيه حال المقلد فيه وان قلد من لا يحسن فيه الظن فلذلك لا يجوز
كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده واذا قلد من لا يعوي في ظنه حاله ما قلده فيه ففارق
الظن لان ذلك يكون قد سبق الى اعتقاد الامر بكونه على ما اعتقده او على خلافه فقد
فقد فارق حال الظن واما الشاك فهو الخالي من اعتقاد الشي على ما هو به ولا على ما هو به
مع خطوره بباله وتجويزه كل واحد من الصفتين عليه واما الدلالة فهي ما امكن الاستدلال

على جميع ذلك لا خلاف فيه ولا يمتنع ان يسمى ايضا جميع ذلك استدلالا وانما يختص بتسمية الاكتساب صح

بحث الشك

بها

بها على ما هي دلالة عليه الا انها لا تسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الاستدلال وانما
قلنا ذلك لان ما لا يمكن الاستدلال به لا يكون دلالة الا ترى ان طلوع الشمس من مشرقها
لا يكون دلالة على النبوة لانه لا يمكن ذلك فيها من حيث كان ذلك معتادا وطلوعها
من مغربها يكون دلالة لامكان ذلك فيه واثر اللص لا يسمى دلالة وان امكن الاستدلال
به عليه من حيث لم يقصد بذلك الاستدلال عليه وان سمي ذلك دلالة على بعض الوجوه فعلى
ضرب من المجاز لانه لو كان حقيقة لوصف بانه دال وذلك لا يقوله احد لانا نعلم انه مجتهد
في اخفا امره وان لا يعلم به فكيف يجوز وصفه بانه دال ويستعمل هذه اللفظة في العبارة
عن الدلالة ولهذا يقول احد الخصمين لصاحبه اعد دلالتك وانما يريد به كيفية عبارتك
عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك اذا تاملها كان اقرب
الى معرفة المدلول عليه كما انه عند النظر في الدلالة كذلك وتوصف الشبهة بانها دلالة مجازا
ولهذا يقال دلالة المخالف ومن حق الدلالة ان يكون معلومة المستدل بها على الوجه
الذي يدل على ما يدل عليه حتى يمكنه الاستدلال بها ولا فرق بين ان يعلم ذلك ضرورة
او استدلالا ولا يجب في الادلة ان يكون موجودة ولاجل ذلك صح الاستدلال بمجي الشجرة
وحنين الجذع على نبوة النبي صلى الله عليه وآله وبكلامه على الاحكام وان كان ذلك كله معدوما
ولا يجب في الادلة ان تعلم بدلالة اخرى ويجوز ذلك فيها الا انها لا بد ان ينتهي الى دلالة
تعلم صفتها ضرورة والا ادى الى ما لا يتناهى من الادلة والدال هو من فعل الدلالة لانه
مشتق منها فجرى في ذلك مجرى الضارب في انه مشتق من الضرب وعلى هذا يصح ان يقال
ان الله تعالى دلنا على كذا فهو دال وكذلك النبي صلى الله عليه وآله دلنا على كذا وكذا فهو دال

وقد يتجوز في غير ذلك فيعبر عن الدلالة فيقولون قول الله وقول الرسول دال على كذا وكذا
من الاحكام وان كان الدال في الحقيقة هو الله تعالى والرسول على ما بيناه وكذلك يتجوز
في العبارة عن الدلالة والدليل هو الدال في الاصل قال الشاعر شعر اذا الدليل استاف
اخلاق الطرق ∴ فوصف الدال على الطريق بانه دليل من حيث فعل الاشياء ∴ استدل بها
على الموضع المقصود وقد يتجوز في غير ذلك فيستعمل في الدلالة فيقولون في الاجسام انها دليل
على خالقها وبان القرآن دليل على الاحكام ولا يمتنع ايضا ان يقال انه حقيقة فيهما والمدلول
هو الذي نصب له الدلالة وذلك مجاز والمدلول عليه هو ما يؤدي النظر في الدلالة الى العلم
به والمستدل هو الناظر ولا يسمى بذلك الا اذا فعل الاستدلال والمستدل به هو الدلالة
بعينها ولا تسمى بذلك قبل الاستدلال بها والمستدل عليه هو المدلول عليه بعينه غير انه لا يسمى
بذلك قبل حصول الاستدلال والنظر ينقسم الى تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلبا
لرؤيته والى معنى الانتظار والى معنى التعطف والرحمة والى معنى الفكر والواجب من ذلك
هو الفكر والناظر يعلم نفسه ناظرا ضرورة ويفصل بين هذه الحال وبين ساير صفاته
من كونه معتقدا او ظانا ومريدا وغير ذلك من الصفات ومن شرط الناظر ان يكون
عالما بالدليل على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى يصح ان يولد نظره العلم ولاجل ذلك
نقول ان من لا يعلم صحة الفعل من زيد لا يعلمه قادرا ومن لا يعلم وقوع الفعل محكما
منه لا يمكن ان يستدل على كونه عالما لانه لم يكن عالما بالجهة التي لكونه عليها يدل ولهذا نقول
ان من لا يعلم ان قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة كلام الله تعالى وان الله تعالى لا يجوز
عليه القبيح ولا التعمية ولا الالغاز في الكلام لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلوة و

ليستدل بها وهو المكلف وقد يتجوز في ذلك
في المدلول عليه فيقولون هذا مدلول الدلالة صح

بحث النظر

لاالزكوة

لا الزكوة ولذلك الزمنا المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلامه تعالى من حيث جوزوا
عليه القبايح كلها وكذلك من لا يعلم ان النبي صلى الله عليه وآله صادق وانه لا يجوز عليه
الكذب ولا التعمية والالغاز في الكلام لا يصح له ان يستدل بقوله على شيء من الاحكام وهذه
العلوم التي ذكرناها شرط في توليد النظر للعلم لا في صحته ووجوده لان من اعتقد الدليل او
ظنه على الوجه الذي يدل وان لم يكن عالما به جاز منه فعل النظر وان لم يولد العلم وانما
قلنا انه متى لم يكن عالما لا يولد النظر العلم لانه اذا لم يكن عالما بالدليل على الوجه الذي يدل
عليه جوز ان لا يكون دليلا على الوجه الذي يدل عليه فكيف يجوز حصول العلم عن الدليل
مع تجويز ما قلناه فيه والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل به يوجب العلم لانه يكثر
بكثرته ويقل بقلته ولانه يقع العلم عنده مطابقا لما يطلبه بالدليل الا ترى ان من
نظر في صحة الفعل من زيد لا يصح ان يقع له العلم بان عمرا قادر وكذلك من نظر في احكام
الفعل لا يصح ان يقع له العلم بالهندسة وغيرها فعلم بوجوب هذه المطابقة انه متولد
عن النظر والنظر لا يولد الجهل على وجه لانه لو ولده لم يخل ان يكون النظر في الدليل يولده
او النظر في الشبهة ولا يجوز ان يولد النظر في الدليل الجهل لانا قد بينا ان النظر في
الدليل يولد العلم ولا يجوز في شيء ان يولد الشيء وضده ولو ولد النظر في الشبهة الجهل
لكان يجب ان كل من نظر فيها ان يولد له الجهل كما ان كل من نظر في الدليل يولد له العلم ونحن
نعلم انا ننظر في شبهة المخالفين فلا يتولد لنا الجهل ولانه لو كان شيء من النظر يولد
الجهل لادى الى قبح كل نظر لان الانسان لا يفرق بين النظر الذي يولد العلم والنظر الذي
يولد الجهل ولا بين الدليل والشبهة وانما يعلم كون الدليل دليلا اذا حصل له العلم بالمدلول

فاما قبل حصوله فلا يعلم دليلا وما ادى الى قبح كل نظر ينبغي ان يحكم بفساده لانا نعلم
ضرورة حسن نظر كثير من امور الدين والدنيا سيما والنظر الذي ذكرناه لا يصح الا من كامل
العقل فلا بد من ان يبين ماهية العقل والعقل هو مجموع امور اذا حصلت كان الانسان
عاقلا مثل ان يجب ان يعلم المدركات اذا ادركها وارتفع عنها اللبس وان يعلم ان الموجود
لا يخلو من قدم او حدوث وان المعلوم لا يخلو من وجود او عدم ويعلم وجوب كثير
من الواجبات وحسن كثير من المحسنات مثل وجوب رد الوديعة وشكر النعمة وحسن
الاحسان ويعلم قبح كثير من المقبحات مثل الظلم المحض والكذب العاري من نفع ودفع
ضرر والعبث وغير ما عددناه ويعلم تعلق الفعل بالفاعل وقصد المخاطبين ويمكنه
معرفة ما يمارسه من الصنايع ويمكنه ايضا معرفة مخبر الاخبار وغير ذلك فاذا حصلت
هذه العلوم فيه كان كامل العقل يصح منه الاستدلال على الله تعالى وعلى صفاته وعلى
صدق الانبياء عليهم السلام ووصفت هذه العلوم التي ذكرناها بالعقل لوجهين احدهما
انه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات صارفا له عن فعلها وعلمه بكثير من الواجبات داعيا
له الى فعلها وصارفا عن الاخلال بها سمي عقلا تشبيها بعقال الناقة الذي يمنعها من
السير والثاني انه لما كانت العلوم الاستدلالية لا تثبت الا مع ثبوت هذه العلوم
سميت عقلا ايضا تشبيها بعقال الناقة ولاجل ما قلناه لا يصح وصف القديم تعالى
بانه عاقل لان هذا المعنى لا يصح فيه واما الامارة فليست موجبة للظن بل يختار الناظر
فيها عندها الظن ابتداء لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة من جهة واحدة
فلا يحصل لجميعهم الظن ولو كانت مولدة لوجب ذلك كما يجب ذلك في الدليل لان

اقسام افعال المكلف

ان الجماعة اذا نظرت في الدليل من الوجه الذي يدل حصل لجميعهم العلم ولم يحصل
لبعضهم دون بعض وليس كذلك الظن **فصل** في ذكر اقسام افعال المكلف افعال
المكلف اذا كان عالما بها او متمكنا من العلم بها وهو غير ساه عنها ولا ملجا اليها لا يخلو
من ان يكون حسنا او قبيحا وانما قلنا ذلك لان فعل الساهي والنايم لا يوصف بذلك و
قال قوم يوصف بذلك ان كان فيه جهة الحسن او القبح فالحسن على ضربين ضرب منه ليس له
صفة زايدة على حسنه وذلك يوصف بانه مباح اذا اعلم فاعله او دل على حسنه ويوصف
ايضا في الشرع بانه حلال وطلق وغير ذلك والضرب الآخر له صفة زايدة على حسنه
وهو على ضربين احدهما ان يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه فيوصف بانه مرغب
فيه ومندوب اليه ونفل وتطوع وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير سمي بانه احسان
وانعام والضرب الثاني وهو ما يستحق الذم بتركه وهو ايضا على ضربين احدهما انه متى لم
يفعله بعينه استحق الذم وذلك مثل رد الوديعة والصلوة المعينة المفروضة فيوصف
بانه واجب مضيق والضرب الثاني وهو ما اذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه استحق
الذم فيوصف بانه واجب مخير فيه وذلك نحو الكفارات في الشريعة واداء الصلوة في الاوقات
المخير فيها وقضاء الدين من اي دراهم شاء وما شاكل ذلك ومن الواجب ما يقوم
فعل الغير مقامه وذلك نحو الجهاد والصلوة على الاموات ودفنهم وغسلهم ومواراتهم
فيوصف بانه فرض على الكفاية واما القبيح فلا ينقسم انقسام الحسن بل هو قسم واحد
وهو كل فعل يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه ويوصف في الشرع بانه محظور ومحرم اذا
دل فاعله عليه او اعلمه وفي الافعال ما يوصف بانه مكروه وان لم يكن قبيحا وهو كل فعل كان

الاولى تركه واجتنابه وان لم يكن قبيحا يستحق بفعله الذم فيوصف بانه مكروه وفي الافعال
الشرعية ما يوجب على غير فاعلها حكما كفعل الطفل والمجنون وما اشبههما فانه يلزم المكلف
ان ياخذ من مال الطفل والمجنون عوض ما اتلفه ويرده على صاحبه ويأخذ الزكوة مما
يجب فيه من جملة ماله عند من قال بذلك وفي الافعال ما يوجب على فاعلها احكاما وذلك
على اقسام منها قولهم ان الصلوة باطلة فمعناه انه يجب عليه اعادتها وقولهم الشهادة باطلة
انه لا يجوز للحاكم تنفيذ الحكم عندها واذا قالوا انها صحيحة معناه انه يجوز تنفيذ الحكم عندها
وقول من قال ان الوضوء بالماء المغصوب غير جايز انه يجب عليه اعادته ثانيا بماء طلق وعند
من قال انه جايز معناه انه وقع موقع الصحيح وقولهم ان البيع صحيح معناه ان التمليك وقع به وقولهم
انه فاسد خلاف ذلك وانه لا يقع التمليك به ولا استباحة التصرف به وهذه الالفاظ
اذا تؤملت رجع معناها الى ما قدمناه من الاقسام غير ان لها فوايد في الشريعة يكشف عن
اسباب احكامها فهذه الجملة كافية في هذا الفصل واذ قد بينا ما اوردناه من حقيقة العلم
والنظر والدليل وصفة الناظر وغير ذلك وحقيقة الافعال فلا بد من ان نبين حقيقة
الكلام وشرح اقسامه وما ينقسم اليه من حقيقة ومجاز ثم نبين الاسماء اللغوية والعرفية
والشرعية وكيف ترتيبها فاذا فعلنا ذلك بينا صفات من يصح ان يستدل بالخطاب
ومن لا يصح ثم نخرج الى ما ذكرناه من ترتيب الاصول على ما قدمنا القول فيه ان شاء الله تعالى

فصل في حقيقة الكلام وبيان اقسامه وجمل من احكامه وترتيب الاسماء

حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من هذه الحروف المعقولة اذا وقع ممن يصح منه
او من قبيله الافادة وهو على ضربين مهمل ومفيد فالمهمل هو الذي لم يوضع ليفيد في اللغة

شيئا والمفيد على ضربين ضرب منهما له معنى صحيح وان كان لا يفيد فيما وضع له وذلك نحو
اسماء الالقاب وغيرها والضرب الثاني يفيد فيما وضع له وهو على ضربين حقيقة ومجاز
فحد الحقيقة ما افيد به ما وضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه متضمنا لمعناه من
غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه وذلك مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق الى ما شاكل ذلك من الحقايق واما المجاز فهو ما افيد به ما لم يوضع
له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه لا ينتظم معناه الا بزيادة او نقصان او يوضع في غير
موضعه فالمجاز الذي دخلته الزيادة نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء لان معناه ليس مثله
شيء والكاف زايدة والمجاز بالنقصان نحو قوله تعالى واسئل القرية واسئل العير لان معناه
واسئل اهل القرية واهل العير فحذف ذلك اختصارا ومجازا ونحو قوله تعالى الى ربها
ناظرة حملا على تاويل من قال الى ثواب ربها ناظرة وجاء ربك لان معناه وجاء امر ربك وما
اشبه ذلك والمجاز الثالث نحو قوله تعالى فاضلهم السامري فنسبه اليه من حيث دعاهم
وان كانوا هم ضلوا في الحقيقة لانه فعل فيهم الضلال ويجب حمل الحقيقة على ظاهرها
ولا يتوقف في ذلك لدليل يدل على ذلك والمجاز لا يجوز حمله عليه الا ان يدل دليل على كونه
مجازا والحقيقة اذا عقل فايدتها فيجب حملها على ما عقل من فايدتها اين وجدت
ولا يخص به موضع دون آخر ويطرد ذلك فيها الا لمانع من سمع او عرف او غير ذلك الا
ان يكون وضعه ليفيد معنى في جنس دون جنس فحينئذ يجب ان يخص ذلك الجنس به نحو قولهم
خل انه يفيد الحموضة في جنس مخصوص وقولهم بلق يفيد اجتماع اللونين في جنس دون
جنس وعلى هذا المعنى يقال ان الحقايق يقاس عليها واما المجاز فلا يقاس عليه وينبغي ان

بقرحت استعمل ولذلك لا يقال اسئل الحمير ويراد مالكها كما قيل اسئل القرية
واريد اهلها لان ذلك لم يتعارف فيه والحقيقة لا يمتنع ان يقل استعمالها فتصير
كالمجاز مثل قولنا الصلوة في الدعاء وغير ذلك وكذلك لا يمتنع في المجاز ان يكثر استعماله
فيصير حقيقة في العرف نحو قولنا الغايط في الحدث المخصوص وقولنا دابة في الحيوان
المخصوص وما هذا حكمه حكم له بحكم الحقيقة والمفيد من الكلام لا يكون الا جملة من اسم
واسم او فعل واسم وما عداهما لا يفيد الا بتقدير واحد من القسمين فيه ولاجل ذلك
قلنا يا زيد في النداء انما يفيد لان معنى يا ادعو فصار معنى هذا الحرف معنى الفعل فلاجل
ذلك افاد فينقسم الى اقسام الى الامر وما معناه معنى الامر من السؤال والطلب والدعاء و ذلك
الى النهي والى الخبر ويدخل في ذلك الجحود والقسم والامثال والتشبيه وما شاكله والى الاستخبار
والاستفهام والتمني شبيه بالاخبار وهذا ما قسمه اهل اللغة وطوايف كثير من الفقهاء في
اقسام الكلام وقال قوم الاصل في ذلك كله الخبر لان الامر معناه معنى الخبر لان معناه اريد
منك ان تفعل وذلك خبر والنهي معناه اكره منك الفعل وذلك ايضا خبر وكذلك
القول في ساير الاقسام والاسامي المفيدة على ضربين اما ان يكون مفيدة لعين واحدة
او تفيد اكثر من ذلك فما افاد الفايدة في عين واحدة فهو اسماء الاجناس وما افاد اكثر
من ذلك فعلى ضربين احدهما نحو قولنا لون فانه لا يفيد في عين واحدة بل يفيد في الاعيان
فايدة واحدة والضرب الثاني يفيد معان مختلفة وهو جميع الاسماء المشتركة نحو قولنا
قرء وجون وعين وغير ذلك وفي الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين
مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه لان الظاهر من مذهب اهل اللغة

خلافه

تحدث

خلافه وقد يدخل على الجمل حروف تغير معناها وتحدث فيها فوايد لم يكن قبل ذلك
وهي كثيرة وقد ذكرها اهل اللغة ولا يحتاج الى ذكر جميعها ونحن نذكر منها ما له تعلق
بهذا الباب فمنها الواو فذهب قوم الى انها توجب الترتيب وهو المحكي عن الفراء وابي
عبيدة واحتج كثير من الفقهاء به والصحيح انها لا تفيد الترتيب بمقتضى اللغة ولا يمتنع
ان يقال انها تفيد ذلك بعرف الشرع بدلالة ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال
لمن خطب فقال من يطع الله ورسوله فقد هدي ومن يعصهما فقد غوي بئس
خطيب القوم انت فقال يا رسول الله كيف اقول فقال قل ومن يعص الله ورسوله فقد
غوي ولولا الترتيب لما كان لهذا الكلام معنى ولكان يفيد قوله ومن يعصهما ما افاد
ومن يعص الله ورسوله عند من قال انها تفيد الجمع وقد علمنا خلاف ذلك ومنها
ان القايل اذا قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لا خلاف بين الفقهاء
انه لا يقع الا طلقة واحدة فلو كانت الواو تفيد الجمع لجرى مجرى قوله انت طالق طلقتين
وقد علمنا خلاف ذلك وقال قوم ان الواو تفيد الجمع والاشتراك وهو الظاهر في اللغة
نحو قولهم رايت زيدا وعمروا ومعناه رايتهما وتستعمل بمعنى استيناف جملة من الكلام وان
لم يكن معطوفة على الاول في الحكم نحو قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به على
قول من قال ان المراد به الاخبار عن الراسخين بانهم يقولون امنا به لا انهم يعلمون تاويل
ذلك وقد يستعمل بمعنى او كقوله تعالى في وصف الملائكة اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع
وكقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع والمراد بذلك او و
الاشبه في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في كل موضع ومنها الفاء ومعناها الترتيب

والتعقيب نحو قول القايل رايت زيدا فعمرا انه يفيد ان روية عقيب روية زيد مع
انه بعده ولذلك ادخل الفا في جواب الشرط لما كان من حق الجزاء ان يستحق بالشرط من
غير تراخ وقلنا ان قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان
ظاهر الكلام يقتضي كون المكون عقيب كن لموضع الفا وهذا يوجب ان كن محدث ثم
لان ما تقدم المحدث بوقت واحد لا يكون قديما وذلك يدل على حدوث الكلام بالضد
مما يعلقون به وذهب المرتضى الى انها تفيد الترتيب وخالف في انها تفيد التعقيب
من غير تراخ بل قال ذلك موقوف على الدليل ويجب التوقف فيه وخالف في جميع
ما يتمثل به في هذا الباب واما ثم فانها تفيد الترتيب والتراخي فهي مشاركة للفا في
الترتيب وتضادها في التراخي وقد استعملت ثم بمعنى الواو في نحو قوله تعالى فالينا مرجعهم
ثم الله شهيد على ما تعملون لان معناه والله شهيد وذلك مجاز واما بعد فانها تفيد
الترتيب من غير تراخ ولا تعقيب واما الى فهي للحد وقد يدخل الحد في المحدود تارة و
تارة لا يدخل فهو موقوف على الدليل وان كان الاقوى انه لا يدخل فيه واما من فان لها اربع
اقسام احدها التبعيض نحو قولهم اكلت من الخبز واللحم يعني اكلت بعضهما ونحو قولهم
هذا باب من حديد وخاتم من فضة لان المراد به انه من هذا الجنس وثانيها بمعنى ابتدا
الغاية نحو قولهم هذا الكتاب من فلان الى فلان اي ابتداء غايته منه وعلى هذا احمل
قوله تعالى نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى
وان معناه ان ابتدا الندا كان من الشجرة فذلك دليل على حدوث الندا وثالثها ان
يكون زائدة مثل قولهم ما جاءني من احد معناه ما جاءني احد ورابعها ان تبين تبيين

الصفة

الصفة نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان معناه اجتنبوا الرجس الذي
هو الاوثان ذكر ذلك ابو علي الفارسي النحوي وقال بعضهم ان معناها في جميع المواضع
ابتدا الغاية وانكر ما عدا ذلك من الاقسام واما البا فيستعمل على وجهين احدهما
التبعيض وهو اذا استعملت في موضع يتعدى الفعل الى المفعول به بنفسه ولاجل هذا
قلنا ان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم يقتضي المسح ببعض الراس لانه لو كان المراد به مسح الراس
كله لقال وامسحوا رؤوسكم لان الفعل يتعدى بنفسه الى الرؤوس والثاني ان يكون للالصاق
وهو اذا كان الفعل لا يتعدى الى المفعول بنفسه مثل قولهم مررت بزيد لانه لو قال مررت
زيدا لم يكن كلاما واما او فالاصل فيها التخيير كقولهم جالس الحسن او ابن سيرين وعلى هذا
حملت آية الكفارة ويستعمل بمعنى الشك كقول القايل اكلت كذا او كذا ورايت فلانا او
فلانا الا ان هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعالى وقد يستعمل بمعنى الواو كما قال الله تعالى
وارسلناه الى مائة الف او يزيدون وانما اراد به ويزيدون وقد يستعمل بمعنى الابهام مثل
قول القايل فعلت كذا او كذا اذا كان عالما بما فعله وانما يريد ابهامه على المخاطب به واما في
فانها تفيد الظرف نحو قولهم زيد في الدار وان استعملت في غير ذلك الموضع فعلى ضرب
من المجاز واذ قد بينا ان الكلام ينقسم الى حقيقة ومجاز فلا بد من اثباته لان في الناس
من دفع ان يكون في الكلام مجاز اصلا وهذا قول شاذ لا يليق به لان المعلوم من دين
اهل اللغة ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون الحقيقة
وكذلك قوله تعالى ان الذين يؤذون الله بمعنى يؤذون اولياء الله وجاء ربك بمعنى وجاء
امر ربك وقوله واسئل القرية بمعنى اهل القرية ان كل ذلك مجاز فان وقع ذلك الاستعمال فما

ذكرناه لانه عليه وان قال لا اذ فعل استعمالا الا انى اقول انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال
اللغة واطلاقهم ويحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة فى المجاز والوجه الذى يستعمل
عليه المجاز كثير ولا ينضبط وقد ذكر بعضه فى الكتب ولا يجوز ان يكون مجازا ولا
حقيقة لم وانما قلنا ذلك لما بيناه من ان المجاز هو ما استعمل فى غير ما وضع له
واذا لم يكن له حقيقة لم يثبت هذا المعنى فيه ويجوز ان يكون حقيقة ولا مجاز لها
ومن حق الحقيقة ان يعلم المراد بها بظاهرها ومن حق المجاز ان يعلم المراد به بدليل
غير الظاهر والله تعالى قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة وكذلك الرسول
عليه وآله الصلوة والسلم ومن دفع ذلك لا يلتفت الى قوله وليس ذلك بموجب الى الحاجة لان
الله تعالى استعمل ذلك على عادة العرب فى خطابها فى استعمال الحقيقة والمجاز كما استعمل
الاطالة تارة والايجاز اخرى كما استعملت هى فاذا جاز احدهما جاز الاخر فاما لفظ الاستعارة
فالاولى ان لا يطلق على كلام الله تعالى من حيث انه يوهم ان فاعلها استعاره للحاجة
وان اريد بذلك ما ذكره بعضهم من ان التخاطب بتلك اللغة يقتضى حسن استعمالها
فى المجاز كحسن ذلك فى الحقيقة فعلى هذا لا يمتنع اطلاق هذه اللفظة على كلام الله
تعالى واذا ثبت ان الله تعالى خاطب بالحقيقة والمجاز معا فلا بد من ان يدل على الفصل
بينهما والا ادى الى تكليف ما لا يطاق كما لا بد من ان يدل على الفصل بين الالفاظ
المختلفة لنعرف معانيها والفصل بين الحقيقة والمجاز يقع من وجوه منها ان يوجد
نص من اهل اللغة او دلالة على انه مجاز ومنها ان يعلم انهم وضعوا تلك اللفظة
لشئ ثم استعملوها فى غيره لا على وجه التشبيه ومنها ان يعلم انها تطرد فى موضع ولا تطرد

نظرد

في آخر

في آخر ولا مانع فيعلم انها مجاز فى الموضع الذى لا يطرد فيه وانما شرطنا المانع لان
الحقيقة قد لا تطرد لمانع عرفى او شرعى الا ترى ان لفظة الدابة وضعت فى الاصل
لكل ما دب ثم اختصت فى العرف لشئ بعينه وكذلك لفظة الصلوة فى اصل اللغة الدعاء ثم
اختصت فى الشرع بافعال بعينها وكذلك لفظة النكاح وما جرى مجرى ذلك فيعلم
انه حقيقة وان لم يطرد لما بيناه من العرف والشرع ومنها ان يعلم ان اللفظة حكما وتصرفا
من اشتقاق او تثنية او جمع او تعلق بالغير فاذا استعملت فى موضع وهذه الاحكام منتفية
عنه علم انه مجاز ولذلك قلنا ان لفظة الامر حقيقة فى القول ومجاز فى الفعل لان
الاشتقاق لا يصح فى الفعل ويصح فى القول ومنها ان يعلم ان تعلقها بالمذكور لا يصح فيحكم
ان هناك حذفا وان اللفظة مجاز ولذلك قلنا ان قوله واسئل القرية مجاز وكذلك
قوله التى تهما ناظرة على احد التاويلات ومنها ان يستعمل فى الشئ من حيث كان جزاء
لغيره نحو قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها لان الجزاء فى الحقيقة لا يكون سيئة
ولهذا قال اهل اللغة الجزاء بالجزاء ومعلوم ان الاول ليس بجزاء ولذلك نظاير كثيرة
ومنها ان يستعمل فى الشئ لانه يفضى الى غيره كقولهم حضره الموت اذا خيف عليه من مرض
ونحو قولنا ان النكاح اسم للوطى حقيقة ومجاز فى العقد لانه موصل اليه وان كان
بعرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظ الصلوة وغيرها وقد يستعمل اللفظ فى الشئ
لانه مجاور لغيره او هو منه بسبب وهذه الجملة كافية فى هذا الباب فانها تنبه على ما عداها
وقد انتقلت اسما كثيرة عما كانت عليه فى اللغة الى العرف تارة والى الشريعة اخرى فما انتقل
منه الى العرف نحو قولنا دابة وغائط فان هذا وان كان اسما فى اللغة لكل ما يدب على الارض و

الدابه

للمكان المطمئن من الارض وقد صار في العرف عبارة عن حيوان مخصوص وحدث
مخصوص ونظاير ذلك كثيرة لا فايدة في ذكر جميعها وانما اردنا المثال واما ما انتقل
عنه الى الشرع فنحو قولنا الصلوة فانها في اللغة موضوعة للدعاء وقد صارت في الشريعة
عبارة عن افعال مخصوصة وكذلك الزكوة في اللغة عبارة عن النمو وفي الشريعة
عبارة عن اخذ شيء مخصوص ونظاير ذلك كثيرة واما لفظة الايمان فعندي انها
منتقلة وعند آخرين انها على ما كانت عليه وليس هذا الكتاب موضع اعيان الاسماء
التي انتقلت والتي لم تنتقل فان شرح ذلك يطول وانما كان غرضنا ان نبين ثبوت
ذلك والسبب في استعمال ذلك انه حدثت احكام في الشريعة لم يكن معروفة في اللغة فلا بد
من العبارة عنها فلا فرق بين ان توضع لها عبارة مبتدأة لا تعرف وبين ان ينقل
بعض الاسماء المستعملة في غير ذلك كما ان من يرزق ولدا يجوز له ان يضع له اسما لا يعرف و
يجوز ان ينقل بعض الاسماء المستعملة اليه الا ان الامر وان كان على ما قلناه فمتى نقل الاسم
عن مقتضى اللغة الى شيء لا يعرف فيها لا يكون المتكلم به متكلما باللغة بل يكون متكلما بالشرع
وان سمي متكلما باللغة يكون مجازا من حيث انه استعمل ما كانوا استعملوه وان كان قد استعملوه
في غير ذلك ومتى لم ينقل ذلك لزم ان يكون من تكلم باللغة المعروفة ووافق بعض اسمائها
اسماء العجم ان يكون متكلما بالعجمية وذلك لا يقوله احد فعلم ان الصحيح ما قلناه واذا ثبت هذه
الجملة فمتى ورد خطاب من الله تعالى او من الرسول صلى الله عليه وآله نظر فيه فان كان استعماله
في اللغة والعرف والشرع سواء حمل على مقتضى اللغة وان كان له حقيقة في اللغة وصار في
العرف حقيقة في غيره وجب حمله على ما تعورف في العرف وكذلك ان كان له حقيقة في اللغة

او العرف

او العرف وقد صار بالشرع حقيقة لغيره وجب حمله على ما تعورف بالشرع وكذلك اذا
كانت اللفظة منتقلة عن اللغة الى العرف ثم استعملت في الشرع على خلاف العرف وجب
حمله على ما تقرر في الشرع لان خطاب الله تعالى وخطاب النبي صلى الله عليه وآله ينبغي ان
يحمل على ما تقتضيه الشريعة لانه المستفاد من هاتين الجهتين ومتى نقل الله تعالى او رسوله
اسما من اللغة الى الشرع وجب عليه ان يبينه لمن هو مخاطب به دون من لم يخاطب به لان
من ليس بمخاطب به لا يجب بيانه له ولاجل هذا لا يجب ان يبين الله تعالى لنا مراده بالكتب
السالفة لما لم نكن مخاطبين بها فهذا وان لم يجب فانه يحسن ان يبين لغير المخاطب كما
يبين الله تعالى احكام الحيض لمن ليس هو مخاطب بها من الرجال وذلك جايز غير واجب
على ما قلناه وانما قلنا ذلك لان العالم يجب ان يعلم من ليس بمخاطب به فكذلك لا يجب
ان يعلم الا ان القدرة اكد من العلم لان الفعل يستحيل من دونها اصلا فاذا لم تجب
القدرة فكذلك لا يجب العلم على ما بيناه **فصل** في ذكر ما يجب معرفته من صفات
الله تعالى وصفات النبي وصفات الائمة عليهم الصلوة والسلم حتى يصح معرفة مرادهم اعلم انه لا يمكن
معرفة المراد بخطاب الله تعالى الا بعد ثبوت العلم باشياء منها ان نعلم ان الخطاب
خطاب له لانا متى لم نعلم انه خطاب له لم يمكنا ان نستدل به على معرفة مراده ومنها ان نعلم
انه لا يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا ومنها انه لا يجوز ان يخاطب بخطابه على قبح ان نعلم
ومنها انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع ولا يدل عليه فمتى حصلت هذه العلوم
صح الاستدلال بخطابه على مراده ولم يحصل جميعها او لم يحصل بعضها لم يصح ذلك
ولذلك الزمنا المجبرة ان لا يعرفوا بخطابه شيئا ولا مراده اصلا من حيث جوزوا على الله تعالى

القبائح ولشرح هذه الاشياء موضع غير هذا يحتمل ان نبسط الكلام فيه غير انا فتبرالى
جمل منه موصلة الى العلم انما قلنا انه لا يجوز ان يخاطب ولا يفيد بخطابه شيئا اصلا
لان ذلك عبث لا فائدة فيه تعالى الله عن ذلك وليس لاحد ان يقول يجوز ان لا يفيد
بخطابه شيئا اصلا ويكون وجه حسنه المصلحة لان ذلك يؤدي الى ان لا يكون طريق الى
معرفة المراد بخطابه اصلا لانه لا خطاب الا وذلك مجوز فيه وذلك فاسد وجرى ذلك
مجرى المعجزات الدالة على نبوة الانبياء عليهم السلام في انه لا يجوز ان يفعل للمصلحة دون التصديق
لان ذلك يؤدي الى انسداد الطريق علينا من الفرق بين الصادق والكاذب ولاجل ذلك
قلنا انه لا يجوز فعل المعجز الا للتصديق فكذلك القول في الخطاب انه لا يجوز ان يصدر
منه الا للافادة وليس لهم ايضا ان يقولوا انه يتعبد بتلاوته فيكون ذلك وجه الحسن فانه
لا طريق الى ان يعرف انه يتعبد بتلاوته وذلك لا يمكن الا بخطاب آخر والكلام في ذلك
الخطاب كالكلام فيه وذلك يؤدي الى ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا على ان التعبد به انما يجوز
اذا كان المتعبد بطريق له معرفة مراده فيفيد عموم ذلك الى فعل الواجب او يصرفه عن فعل
القبيح فاما اذا لم يكن كذلك فلا يحسن العبادة بالتلاوة وايضا فلو كان لمجرد التلاوة لم يحسن ان
يجعل بعضه امرا وبعضه نهيا وبعضه خبرا وبعضه وعدا وبعضه وعيدا ولا ان
يكون خطابا لقوم باولى من ان يكون خطابا لغيرهم وكل ذلك يبين انه لا يحسن على ما قلناه
فاما الذي يدل على انه لا يجوز ان يخاطب على وجه القبيح ما ثبت من كونه عالما بقبحه ومن انه
غني عنه ومن هذه صفته لا يجوز ان يفعل القبيح الا ترى ان من علم انه اذا صدق وصل الى
مراده وكذلك اذا كذب وصل اليه على حد ما كان يصل اليه لو صدق من غير زيادة لم يجز

بحلاوة التعلم
عبث لانه يجري
مجرى العبث بتصويت
الصرائر ولان التعبد

صفته

ان يختار الكذب على الصدق ولا وجه في ذلك الا العلم بقبح الكذب وبانه غني عنه بالصدق
فكذلك القديم تعالى فاما الذي يدل على انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع له
ولا يدل على ارادة ذلك يؤدي الى ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا لانه لا خطاب الا وذلك
مجوز فيه ولا يمكن ان يدعى العلم بقصده ضرورة في بعض خطابه لان ذلك يمنع منه
التكليف وليس لهم ان يقولوا انه يؤكد ذلك الخطاب فيعلم به مراده وان كان هذا جاريا
مجرى التأكيد ايضا خطاب فيلزم فيه ما يلزم في المؤكد نفسه [illegible]
[illegible]
ظاهره على وجه التجوز [illegible] اجوزنا ان لا يدل على انه لا يفهم بخطابه شيئا اصلا ولا يريدنا
[illegible] فغارق في
ذلك ما قالوه وهذه جملة كافية في هذا الباب لان شرح ذلك يطول ويخرج به عن البغية
[illegible] وجب حمله على ظاهره فيما
يقتضيه اللغة الا ان يدل دليل على خلافه واما معرفة مراد الرسول صلى الله عليه وآله بخطابه فيكون
[illegible] صفته اغناه
علمه بقصده ومراده على اعتبار صفاته والتماس غائب عنه لا يعلم قصده ضرورة فلا
[illegible]
تعالى ومنها انه لا يجوز ان يكتم ما يجب اداؤه ومنها انه لا يجوز ان يؤدي على وجه لا يصح ان
يعلم مراده ومنها انه لا يؤدي على وجه يقتضي التنفير عنه فمتى حصلت له هذه المعلومات
[illegible]

العلم بنبوته لان الكلام في خطاب من ثبت نبوته دون من لم تثبت نبوته فذلك
خارج عن هذا وانما شرطنا هذين العلوم لان العلم المعجز انما دل على صدقه في انه رسول
الله صلى الله عليه وآله ولا دل على انه صادق في ما يؤديه عن الله تعالى لانه لا يجوز ان يعلم صادقا
في انه رسول الله ويجوز ان يكذب في ما يبلغ لان ذلك يوجب ان يكون الله تعالى ارسله مع
علمه انه لا يؤدي ما حمله من الرسالة على وجهها او يكذب فيها وهذا لا يجوز لان ذلك
مناقضة للغرض تعالى الله عن ذلك وقد اجمعت الامة على هذا القسم وانه لا يجوز على
النبي صلى الله عليه وآله الكذب فيما يؤديه بوجه فيمكن الاعتماد على الاجماع واذا ثبت كونه صادقا دال
على ان اوامره اوامر حسن وان نواهيه نواه عن قبيح لانها في المعنى بمعنى الخبر فلو لم يكونا كذلك
لكانا كاذبين وقد بينا خلاف ذلك وانما الكذب في غير ما يؤديه عن الله تعالى فلا يجوز عليه
لانه يقتضي التنفير عن قبول قوله وذلك لا يجوز وانما قلنا انه لا يجوز ان يكتم عنا ما امر باداته
الينا لانه لو جاز ذلك لادى الى ان لا يكون لنا طريق نعرف به مصالحنا ولا يجوز من الحكيم
تعالى ان يبعث رسولا لغرض ان يعرفنا مصالحنا وهو يعلم انه لا يؤديه الينا ولا يمكن ان يقال
انه يجوز عليه الكتمان لانه يبعث نبيا اخر فيؤديه لان الكلام في ذلك النبي كالكلام في انه يجوز
عليه ان يكتم عنا ولا يبين ما يجب بيانه وفي ذلك ما قلناه ولا يلزم على ذلك وجوب البيان
قبل الحاجة لان قبل الحاجة لم يجب عليه تعريفنا في تلك الحال فان قيل لو خوف بالقتل
عند الحاجة الى الفعل كان يجوز ان لا يؤدي ام لا قيل له اذا وقع ما قدرته في السؤال لم يخل
حاله من امرين احدهما ان يكون الذي يجب ان يبينه هو صفة ذلك الشيء فقط وما عدا ذلك
قد بينه او لم يجب بيانه عقلي وجه فان كان كذلك وجب عليه بيانه وان قتل دونه ولا يجوز

ان يكتم

ان يكتم لان في كتمانه ما قدمناه ذكره يلزم على ذلك وجوب اظهار الايمان على المكره على الكفر
لان ذلك لا يتعداه فيفارق حاله ما قلناه وان كان ممن يلزمه بيان اشياء اخرى في المستقبل
ولا يكون في معلوم الله تعالى من يقوم مقامه فان الله تعالى يمنع عنه ولا يمكن من قتله فسقط
الاعتراض وانما قلنا انه لا يجوز ان يؤدي على وجه لا يمكن معرفة مراده لانه متى ادى على هذا
الى هنا رايته
الوجه لا يمكننا ان نعلم ما هو مصلحتنا وذلك يخالف شرائط حسن التكليف وليس يمكن ان
يقال انه وان لم يعلم مراده في الحال فانه يمكن ان يعلم مراده في المستقبل ضرورة بان
يضطر الى القصد لان ذلك لا يخلو ان يكون وقت الحاجة الى ما تضمنه الخطاب او لا
يكون كذلك فان كان وقت الحاجة فانه يؤدي الى ما قلناه وان لم يكن وقت الحاجة فلا
يجوز ايضا لان فيه التنفير عن قبول قوله لانه متى جوز عليه التعمية والالغاز في كلامه وان لم يكن
معرفة المراد في الحالة الاخرى نفر ذلك عن قبول قوله ولا يقبح هذا الوجه للاول بل لما قلناه
فاما ما لا تعلق له بالشريعة فيجوز ان يعمي فيه من مصالح الدنيوية وعلى هذا تأولوا قوله لما
سأله الاعرابي في مسيره الى بدر ممن انتم فقال من ماء فوري في نفسه ولم يصرح وذلك
لا يجوز في الشرعيات وليس هذا من جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب في شيء على
ما نذهب اليه لان المجمل الظاهر مقصود مستفاد ففارق ذلك حال المعمى الذي لا يفهم منه
شيء على حال وانما قلنا انه لا يجوز ان يؤدي الينا على وجه يقتضي التنفير لان الغرض في
بعثه اذا كان القبول منه فما ادى الى التنفير عن ذلك يجب ان يجنب ولاجل ما قلناه
جنبه الله تعالى الفظاظة والغلظة وفعل القبائح لما في ذلك من التنفير فاذا ثبت الجملة
التي ذكرناها فمتى ورد من الرسول خطاب وجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان

المراد به غير ظاهره فيحمل عليه وعلى هذا يعلم مراد الرسول وانما يجب ان يكون الامام عم حتى
يصح ان يعلم مراده بخطابه فيما لا يعلم الا من جهته جميع الشرائط التي شرطناها في النبي لابد
ان يكون حاصلة في الامام فالطريقة فيهما واحدة فلا معنى لاعادة القول فيه **فصل**
في ذكر الوجه الذي يجب ان يحمل عليه مراد الله تعالى بخطابه اذا ورد خطاب عن الله تعالى
فلا يخلو ان يكون محتملا او غير محتمل فان كان غير محتمل بان يكون خاصا او عاما وجب
ان نحمله على ما يقتضيه ظاهره الا ان يدل على انه اراد به غير ظاهره دليل فيحمل عليه فان دل
الدليل على انه اراد بالخاص غيره وجب حمله على ما دل عليه وان دل على انه اراد الخاص نظر
فيه فان كان ذلك الخاص مما لا يتسع الا في وجه واحد وجب ان يحمل على انه مراد به و
الا ادى ذلك الى ان يكون ما اراد بالخطاب شيئا اصلا فان كان ذلك مما يتسع به في وجوه
كثيرة وجب التوقف فيه ولا يقطع على انه اريد به البعض لعدم الدليل ولا انه اريد به الجميع
لانه لا دليل ايضا عليه وهذا اولى مما قاله قوم من انه يجب حمله على انه اريد به جميع تلك الوجوه
لانه لا يمتنع ان يكون اراد به بعض تلك الوجوه واخر بيانه الى وقت الحاجة على ما نذهب
اليه في جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وقولهم انه لو اراد به بعض الوجوه لبينه
يعكس عليهم بان يقال ولو اراد به جميع الوجوه لبينه وليس احد القولين اولى من الاخر فالاولى
التوقف فان فرضنا ان الوقت وقت الحاجة ولم يبين المراد منه من تلك الوجوه وجب
حمله على جميعه لانه ليس حمله على بعضه باولى من بعض فان دل الدليل على انه اراد بعض
تلك الوجوه وجب حمله عليه والقطع على انه لم يرد غيره لانه لا ظاهر هناك يمكن حمله على
جميعه بخلاف ما نقوله في العموم او ما له ظاهر ومتى دل على انه اراد به الخاص وغيره وجب

القطع

القطع على انه اراد الخاص باللفظ وما عداه مراد بدليل وذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء الاية فانه قد علم ان النبي صلى الله عليه وآله مراد باللفظ وما عداه من
الامة مراد بدليل واما العام فاذا ورد فانه ينبغي حمله على ظاهره فان دل الدليل على انه اراد
به غير ما اقتضاه الظاهر وجب حمله عليه وان دل الدليل على انه اراد بعض ما يتناوله اللفظ
لم يكن ذلك مانعا من ان يراد الباقي ووجب حمله على انه اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل
الدليل على انه ما اريد به بعض ما يتناوله اللفظ فينبغي ان يخرج ذلك منه ويقطع على ان
الباقي مراد بحكم اللفظ ولا يجب التوقف فيه لان له ظاهرا بخلاف ما تقدم في الخاص
ومتى ورد لفظ مشترك بين شيئين او اشياء فان دل الدليل على انه اراد جميع تلك
الاشياء وجب حمله عليها وان دل الدليل على انه اراد بعضها وجب القطع على انه مراد وما
عداه متوقف فيه لان كون احدهما مرادا لا يمنع من ان يكون يريد به الاخر على ما سنبينه فيما
بعد وان دل الدليل على انه لم يرد احدهما وكان اللفظ مشتركا بين شيئين وجب القطع على
انه اراد به الاخر والا خلا الخطاب من ان يكون اريد به شيء اصلا وان كان مشتركا بين اشياء
قطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد وتوقف في الباقي وانتظر البيان ومتى كان اللفظ
مشتركا ولم يقترن به دلالة اصلا وكان مطلقا وجب التوقف فيه وانتظر البيان لانه
ليس بان يحمل على بعضه باولى من ان يحمل على جميعه وتاخير البيان عن وقت الخطاب جائز فان
كان الوقت وقت الحاجة واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى
من بعض ولو كان اراد بعضه لبينه لان الوقت وقت الحاجة وهذا الذي ذكرناه اولى
مما ذهب اليه قوم من انه اذا اطلق اللفظ وجب حمله على جميعه على كل حال لانه لو اراد بعضه

لبينه لان لقائل ان يقول لو اراد الجميع لبينه فيجب حمله على بعضه ويتعارض القولان و
يسقطان وانما حملهم على هذا قولهم ان تاخير بيان المجمل لا يجوز عن وقت الخطاب وعندنا
ان ذلك جايز على ما نستدل عليه فيما بعد فمتى كان الوقت وقت الحاجة وجب حمل اللفظ على
انه اراد به الجميع ثم ننظر فيه فان امكن الجمع بينها وجب القطع على انه اراد به ذلك على طريق
الجمع بينها وان لم يمكن الجمع بينها وجب القطع على انه اراد به الجميع على وجه التخيير وذهب قوم الى
انه يجوز ان يريد من كل مكلف ما يؤدي به اجتهاده اليه وهذا يتم لمن قال ان كل مجتهد مصيب
وعندنا ان ذلك باطل فلا وجه لغير التخيير وعلى هذا ينبغي ان تحمل القراتان المختلفتان المعنى
اذا لم يكن هناك دليل على انه اراد احدهما وكذلك القول في الخبرين المتعارضين اذا لم يكن هناك
ما يرجح به احدهما على الآخر ولا ما يقتضي نسخ احدهما للآخر من التاريخ وهذا الذي ذكرناه
كله في ما يصح ان يراد باللفظ الواحد فاما ما لا يصح ان يراد باللفظ الواحد فانه لا بد فيه
من اقتران بيانه لان الوقت وقت الحاجة على ما فرضناه ومتى كان اللفظ شرعيا منقولا عما كان
عليه في اللغة وجب حمله على ما تقرر في الشرع فان دل الدليل على انه لم يرد ما وضع له في الشرع
نظر فيما عداه فان كان الوجوه التي يمكن حمل الخطاب عليها محصورة وكان الوقت وقت
الحاجة وجب حمله على جميعها لانه ليس حمله على بعضها باولى من حمله على جميعها ولو كان المراد
بعضها لبينه لان الوقت وقت الحاجة وان لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك
الى ان يرد البيان حسب ما قدمناه في الالفاظ المشتركة سوا وان دل الدليل على انه اراد بعض
تلك الوجوه لم يكن ذلك مانعا من ان يراد به الوجه الآخر فان كان الوقت وقت الحاجة وجب
حمله على ان المراد به جميعه وان لم يكن وقت الحاجة توقف على البيان على ما بيناه فاما كيفية

المراد

المراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة فالذي ينبغي ان يحصل في ذلك ان نقول لا يخلو
اللفظ من ان يكون متناولا للاشيا على الحقيقة ويفيد في جميعها معنى واحدا او يفيد في
كل واحد منها خلاف ما يفيده في الآخر فان كان الاول فلا خلاف بين اهل العلم في انه
يجوز ان يراد باللفظ ذلك كله وان كان القسم الثاني فقد اختلف العلما في ذلك فذهب
ابو هاشم وابو عبد الله ومن تبعهما الى انه لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد
فان دل الدليل على انه ارادهما جميعا قالوا لا بد ان نفرض انه تكلم باللفظ مرتين اراد كل
مرة منهما معنى واحدا وعلى هذا حملوا اي القرءان فقالوا ان دل الدليل على انه ارادهما جميعا
بحسب ما يؤدي اجتهاد المجتهد اليه علمنا انه تكلم بالآية مرتين ثم انزل على النبي صلى الله عليه
وآله وقالوا في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك وقالوا لا يجوز ان يريد بقوله
او لامستم النساء الجماع واللمس باليد وبقوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم العقد والوطي وقالوا
لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشي وتجاوزه وقالوا في قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا لا يجوز ان يريد به الغسل والوضوء وقالوا ايضا لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد
نفي الاجزا والكمال وقالوا في قوله عليه السلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا ينبي على نفي الاجزا
وانه اذا جاز ان يريد به نفي الاجزا او نفي الكمال وثبت ان كليهما لا يصح ان يراد بعبارة
واحدة فيجب ان لا ينبي الكلام على نفي الاجزا وقال يصح ان يريد عز وجل بقوله فلم تجدوا
ما فتيمموا الماء والنبيذ لانهما يتفقان في ما يفيده هذا الاسم وان كان احدهما
شرعيا والآخر لغويا وقال قولنا بان النص الدال على ان الفخذ عورة المراد به الفخذ والركبة
لا ينقض هذا لان ذلك علمناه بغير اللفظ بدليل آخر واحتج في ذلك بان قال لا يصح

ان يقصد المعبر باللفظ الواحد استعماله فيما وضع له والعدول به عن ذلك فكذلك
لا يصح ان يريد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز وذكر ان تعذر ذلك معلوم وان الواحد
منا اذا قصد لم يصح منه فدل على ان جميع ذلك غير صحيح وذهب ابو الحسن عبد الجبار بن
احمد الى انه يجب ان يعتبر العبارة ويعتبر ما به صارت عبارة عنه فان كانت مشتركة بين
الشيئين المختلفين ومتى اراد احدهما لم يصح ان يريد الشيء الآخر ويستحيل ذلك فيقطع به وان
لم يمنع من ذلك جوزنا ان يراد بهما المعنيان معا لانه اذا كان المخاطب يصح ان يريد كل واحد
منهما بالعبارة ولا مانع يمنع من ان يريدهما جميعا فيجب ان يصح ان يريدهما معا قال وقد علمنا
ان القايل اذا قال لصاحبه لا تنكح ما نكح ابوك يصح ان يريد بذلك العقد والوطي فارادته لاحد
الامرين لا يمنع من ارادته للآخر وانما قلنا انه لا يجوز ان يريد بلفظ الامر الامر والتهديد
لان ما به يصير امرا وهي ارادة المامور به تضاد ما به يصير تهديدا وهي كراهية ذلك ويستحيل
ان يريد الشيء الواحد في الوقت الواحد على وجه واحد من مكلف واحد ويكرهه على هذا الوجه
وقلنا انه لا يصح ان يريد بالعبارة الاقتصار على الشيء وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة
على ذلك الشيء ولا يريد ولذلك استحال ذلك وانما نقول انه لا يريد بالعبارة ما لم توضع له
على وجه لانه لا يصح ان يستعمل العبارة في الشيء الا بان تفيده في الحقيقة او المجاز لا لانه
يتنافى ان يريدهما جميعا لانه يصح ان يريد بقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله قتل النفس
والاحسان الى الناس ولا يتنافى ذلك وانما لا يصح ان يراد ذلك به لان العبارة لم
توضع له واذا صح ذلك ووجدنا عبارة قد وضعت لمعنيين مختلفين نحو القرء فانه
موضوع للطهر والحيض لا يتنافى من المخاطب ان يريدهما جميعا فلا وجه لاحالة القول

في ذلك

في ذلك وقد وضع قولنا النكاح للوطي حقيقة وللعقد مجازا وارادة احدهما لا تمنع
من ارادة الآخر فلا مانع من ان يرادا جميعا بالكلام فان قيل الذي يمنع من ذلك انه
لا يجوز استعمال العبارة فيما وضعت له والعدول بها عما وضعت له في اللغة فلذلك
منعت ان يرادا جميعا بها لان ذلك ينافي استعمالها قيل المراد بالعبارة يستعمل في
ما وضعت له اذا قصد بها افادة ذلك ان لم يقصد المعبر الى ان يستعملها فيما وضعت
له فان قيل فان ارادة الوطي والعقد بهذه الكلمة متعذر ونجد تعذر ذلك من
انفسنا فلذلك منعت من ان يرادا جميعا بها قيل المراد ما ادعيت تعذره من نفسك
منا منا ثانيا فلا معنى لتعلقك بهذه الفاظة بعينها اذ سبقنا على ما ذكرها في كتاب
العهد وهذا المذهب اقرب الى الصواب من مذهب ابي عبد الله وابي هاشم وما ذكره
سديد واقع موقعه والقول في الكناية والصريح يجري ايضا على هذا المنهاج وقوله او لا
مستم النساء ما كان يمتنع ان يريد به الجماع واللمس باليد لكن علمنا بالدليل انه اراد احدهما
وهو الجماع فاما ما ذكره ابو عبد الله من قوله عليه السلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وان ذلك
لا يمكن حمله على نفي الاجزاء والكمال من حيث كان نفي احدهما يقتضي ثبوت الآخر فليس على
ما ذكره لانه متى نفي الاجزاء فقد نفي ايضا الكمال لانه اذا لم يكن مجزيا كيف يثبت كونها كاملة
فكيف يدل على ان في نفي احدهما اثباتا للآخر وكذلك اذا نفي الكمال لا يمتنع ان ينفي معه الاجزاء
ايضا لانه ليس في نفيه اثبات الاجزاء فلا يمكن ادعاء ذلك فيه وينبغي ان يكون الكلام في ذلك
مثل الكلام فيما تقدم واما ما ذكره عبد الجبار من انه لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد
الاقتصار على الشيء وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة وان لا يريدها فالذي يليق بما

اصلاح

ذكروه من المذهب الصحيح غير ذلك وهو ان يقال ان ذلك غير ممتنع لانه لا يمتنع ان يريد
الاقتصار على الفيء ويريد ايضا ما زاد على ذلك على وجه التخيير وليس بينهما تناف
وليس ذلك باكثر من ارادة الطهر والحيض باللفظ الواحد وقد اجاز ذلك فكذلك
القول في هذا ومتى كان اللفظ في اللغة يفيد شيئا وفي العرف شيئا آخر وفي
الشرع شيئا آخر لا يمتنع ان يريدهما معا وكذلك القول في الحقيقة والمجاز والكناية
والصريح فان قيل اذا كان جميع ما ذكرتموه غير ممتنع ان يكون مرادا باللفظ فكيف
الطريق الى القطع على ان الجميع مراد بظاهره ام بدليل وكيف القول فيه قيل له لا يخلو
ان يكون اللفظ وكيف الطريق الى القطع حقيقة في الامرين او حقيقة في احدهما مجازا
في الآخر فان كان اللفظ حقيقة فلا يخلو ان يكون وقت الخطاب وقت الحاجة الى الفعل
او لا يكون كذلك فان كان الوقت وقت الحاجة ولم يقترن به ما يدل على ارادة احدهما
وجب القطع على ارادتهما باللفظ وان اقترن به ما يدل على ارادة احدهما قطع به
وحكم بانه لم يرد الآخر وكذلك ان دل على انه لم يرد احدهما قطع على ارادة الآخر كل ذلك
باللفظ وان لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك وجوز كل واحد من الامرين و
انتظر البيان على المذهب الذي من جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وان
كان اللفظ حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر قطع على ارادة الحقيقة الى ان يدل
دليل على انه اراد المجاز او اراد الحقيقة والمجاز فيحكم بذلك فان دل الدليل على ارادة
المجاز لم يمنع ذلك من ان يكون اراد الحقيقة ايضا فينبغي ان يحمل عليهما الى ان يدل
الدليل على انه لم يرد الحقيقة ولا يمكن الجمع بينهما فيحمل ح على ارادة المجاز الاغير وكذلك

ان كان

ان كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا وفي الشرع شيئا آخر وجب القطع على ارادة
ما اقتضاه الشرع الا ان يدل دليل على انه اراد ما وضع له في اللغة او ارادهما جميعا
فيحكم بذلك وكذلك القول في الكناية والصريح ينبغي ان يقطع على ارادة الصريح الا
ان يدل دليل على ارادة الكناية او ارادهما جميعا هذا اذا لم يكن اللفظ حقيقة في الكناية
والصريح فاما اذا كان اللفظ حقيقة فيهما على ما ذهب اليه في فحوى الخطاب ودليل
الخطاب فينبغي ان يكون الحكم حكم الحقيقتين على التفصيل الذي قدمناه والقول في
الاسم اللغوي والعرفي او العرفي والشرعي مثل القول في اللغوي والشرعي على ما قدمنا القول
فيه واعلم ان الدليل اذا دل على وجوب حكم من الاحكام ثم يرد نص يتناول ذلك الحكم
فلا يخلو من احد امرين اما ان يتناوله حقيقة او مجازا فان كان متناولا له حقيقة وجب
القطع على انه مراد بالنص لانه يقتضي ظاهره ولو اراد غيره لبينه فمتى لم يبين وجب القطع
على انه مراد به والا خلا اللفظ من فائدة ولهذا نقول اذا دل الدليل على وجوب الصلوة ثم
ورد قوله تعالى اقيموا الصلوة وجب القطع على انه مراد به بالنص لتناول اللفظ لها وان
كان اللفظ متناولا لذلك الحكم على جهة المجاز لم يجب القطع على انه مراد لان الخطاب
يجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد به المجاز وليس ثبوت الدليل على وجوب
حكم يتناوله اللفظ على جهة المجاز يوجب القطع على انه مراد باللفظ ولذلك قلنا
انه لا يمكن ابطال مذهب الشافعي في تعلقه بقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا بان يقال قد دل الدليل على ان الحكم المذكور بالآية يتعلق بالجماع فيجب
حمل الآية على انه المراد دون غيره من وجهين احدهما انا قد بينا ان اللفظ اذا تناول

شيئين فليس في ثبوت كون احدهما مرادا ما ينافي ان يكون الآخر ايضا مرادا والذي
يقتضيه عندنا الوقف ان لم يكن الوقت وقت الحاجة وان كان الوقت وقت الحاجة وجب
حمله عليهما جميعا والوجه الثاني ان تسمية الجماع باللمس انما هو على طريق المجاز دون الحقيقة
وقد بينا ان اللفظ يجب حمله على الحقيقة الا ان يدل دليل على انه اراد المجاز ولو دل ايضا
الدليل على انه اراد المجاز لم يكن مانعا من ان يريد ما يقتضيه حقيقته الا ان يدل دليل على انه
لم يرد حقيقته على ما قدمنا القول فيه وكذلك القول في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم من النساء ان ثبوت الوطي مرادا بالآية لا يمنع من ارادة العقد بها ايضا على ما قدمنا
فينبغي ان يجري الباب على ما حررناه فان اعيان المسائل لا تنحصر واصولها ما حررناه
ونعود الآن الى الترتيب الذي وعدنا به في ابواب اصول الفقه على ما قررناه ان شاء الله تعالى

مباحث الاخبار

الكلام في الاخبار

فصل في حقيقة الخبر وما به يصير خبرا وبيان اقسامه

حد الخبر ما صح فيه الصدق والكذب وهذا اولى مما قاله بعضهم من انه ما صح فيه الصدق
والكذب لان ذلك محال لانه لا يجوز ان يكون خبر واحد صدقا وكذبا لانه لا يخلو ان
يكون مخبره على ما تناوله الخبر فيكون صدقا او لا يكون على ما تناوله الخبر فيكون كذبا فاما
احتمالهما جميعا فمحال على ما بيناه ثم لو صح لكان منتقضا لان ههنا مخبرات كثيرة لا
يصح فيها الكذب ومخبرات كثيرة لا يصح فيها الصدق نحو الاخبار عن توحيد الله
تعالى وصفاته فان جميع ذلك لا يصح فيه الكذب والاخبار عن ثان معه وثالث لا يصح
فيهما الصدق والكذب انه يحتمل احدهما فان اريد بذلك كان مثل ما قلناه وينبغي ان
يذكر في اللفظ ما يزيل الابهام لان الحدود مبنية على الالفاظ دون المعاني وقد حده قوم

اصلا فعلم ان الاولى ما قلناه اللهم الا ان يراد بهذه اللفظة انه يحتمل الصدق

بانه

بانه ما احتمل التصديق والتكذيب وهذا صحيح غير ان ما ذكرناه اولى من حيث ان التصديق
والتكذيب يرجع الى غير الخبر وينبغي ان يحد الشيء بصفة هو عليها لا بما يرجع الى غيره و
يوصف الاشارة والدلالة بانهما خبران وذلك مجاز وانما يدخل في كونه خبرا بقصد
المخاطب الى ايقاع كونه خبرا وانما قلنا ذلك لانه يوجد الصيغة ولا يكون خبرا فلا بد
من ان يكون هناك امر خصصه ومن الناس من جعل القصد من قبيل الارادة و
منهم من جعله من قبيل الدواعي وليس هذا موضع تصحيح احدهما والخبر لا يخلو من ان يكون
مخبره على ما هو به فيكون صدقا او لا يكون مخبره على ما هو به فيكون كذبا وهذا اولى مما قاله
بعضهم في الكذب ان يكون مخبره على خلاف ما هو به لان ذلك بعض الكذب وقد يكون
الخبر كذبا وان لم يكن متناولا للشيء على خلاف ما هو به الا ترى ان القائل اذا قال
ليس زيد قاعدا وهو قاعد يكون خبره كذبا وان لم يكن قد اخبر بصفة تخالف كونه
قاعدا فعلم ان الحد بما ذكرناه اولى لانه اعم وعلى هذا التحرير يكون قول القائل محمد بن عبد
الله ومسيلمة صادقان او كاذبان ينبغي ان يكون كذبا لانه في الحالين جميعا ليس مخبره
على ما تناوله الخبر لانه ان اخبر عنهما بالصدق فاحدهما كاذب وان اخبر عنهما بالكذب
فاحدهما صادق فعلى الوجهين جميعا يكون الخبر كذبا وهو اولى مما قاله ابو هاشم من
ان تقدير هذا الكلام تقدير خبرين احدهما يكون صدقا والآخر كذبا لان ظاهر
ذلك انه خبر واحد فتقدير كون الخبرين فيه ترك للظاهر وليس من شرط كون الخبر
صدقا او كذبا علم المخبر بما اخبر به وانما ذلك شرط في حسن اخباره به ويفارق
ذلك حال العلم لان الاعتقاد قد يخلو من ان يكون علما او جهلا بان يكون

تقليد الغير مع سكون النفس والخبر على ضربين احدهما ما يعلم ان مخبره على ما تناوله
الخبر والآخر لا يعلم ذلك فيه وهو على ضربين احدهما يعلم انه على خلاف ما تناوله الخبر
والآخر متوقف فيه فاما الخبر الذي يعلم ان مخبره على ما تناوله الخبر فعلى ضربين احدهما
يعلم ذلك ويجوز ان يكون ضرورة او اكتسابا والآخر يقطع على انه يعلم ذلك الا استدلالا
فالاول نحو العلم بالبلدان والوقايع والملوك ومبعث النبي صلى الله عليه وآله وهجرته وغزواته
وما يجري مجرى ذلك فان كل واحد من الامرين جائز فيه على ما سنبينه في ما بعد واما
ما يعلم مخبره بالاستدلال فعلى ضروب منها خبر الله تعالى وخبر الرسول صلى الله عليه وآله
وخبر الامام عليه السلام ومنها خبر الامة اذا اعتبرنا كونها حجة ومنها خبر من اخبر بحضرة
جماعة كثيرة لا يجوز على مثلها الكتمان والتواطي وما يجري مجرى ذلك وادعى عليهم المشاهدة
ولا صارف لهم عن تكذيبه فيعلم ان خبره صدق ومنها خبر المخبر اذا اخبر بحضرة
النبي صلى الله عليه وآله وادعى عليه العلم بذلك فلم ينكره ومنها خبر المتواترين الذين يعلم
خبرهم اذا حصلت الشرائط فيهم ومنها ان يجتمع الامة او الفرقة على العمل بالخبر الواحد
وعلم انه لا دليل على ذلك الحكم الا ذلك الخبر فيعلم انه صدق ومنها خبر تلقته الامة او
الطايفة المحقة بالقبول وان كان الاصل فيه واحدا واما ما يعلم ان مخبره على خلاف
ما تناوله فعلى ضربين ايضا احدهما يعلم ذلك من حاله ويجوز كونه ضروريا ومكتسبا كما
قلنا فيما يعلم صحته وذلك مثل ما نعلمه انه ليس بين بغداد والبصرة بلد اكبر منهما وانه
لم يكن مع النبي صلى الله عليه وآله نبي آخر ولا ان له هجرة اخرى الى خراسان وما جرى مجرى ذلك
والثاني يعلم انه على خلاف ما تناوله بضرب من الاستدلال وهو على ضروب منها ان يعلم

بدليل

بدليل عقلي او شرعي انه على خلاف ما تناوله ومنها ان يعلم ان مخبره لو كان صحيحا لوجب
نقله على خلاف الوجه الذي نقل عليه بل على وجه تقوم به الحجة فاذا لم ينقل كذلك علم
انه كذب ومنها ان يكون مخبره مما لو فتش عنه من يلزمه العمل به لوجب ان يعلمه فاذا لم يكن
هذه حاله علم انه كذب ومنها ان يكون مخبر الخبر حادثة عظيمة مما لو كانت الدواعي الى
نقلها يقتضي ظهور نقلها اذا لم يكن هناك مانع فمتى لم ينقل علم انه كذب ومنها ان يعلم
ان نقله ليس كنقل نظيره والاحوال فيهما متساوية فيعلم انه كذب واما ما لا يعلم
ان مخبره على ما تناوله ولا انه على خلافه فعلى ضربين احدهما يجب العمل به عقلا والآخر
يجب ذلك فيه سمعا فاما ما يجب العمل به عقلا فنحو الاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنيوية
فانه يجب العمل بها عقلا وما يجب العمل به شرعا فنحو الشهادات والاخبار الواردة في
فروع الدين اذا كانت من طرق مخصوصة ورواها من له صفة مخصوصة والضرب
الثاني من الضربين الاولين وهو ما لا يجب العمل به فعلى ضربين احدهما يقتضي ظاهره
الرد والثاني يجب التوقف فيه ويجوز كونه صدقا وكذبا على حد واحد ونحن نبين شرح
ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى **فصل** في ان الاخبار قد يحصل عندها العلم
وكيفية حصوله واقسام ذلك حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم بالاخبار
وعندها حصول العلم بالادراكات دون غيرها وهذا المذهب ظاهر البطلان لا معنى
للتشاغل بابطاله والاكثار في رده لان الشكاك فيما يحصل من العلم عند الاخبار
كالشكاك فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية
واصحاب العناد ومدخل الشبهات في هذا كمدخل الشبهات في ذلك لان نفوسنا تسكن

بحث حصول العلم بالاخبار

الى وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل الصين والروم والهند وغير ذلك مما لم نشاهدها
والى وجود الملوك وغيرهم والى هجرة النبي صلى الله عليه وآله والى وقوع المغازي وحصول
الوقائع الحادثة في الايام الماضية كما يسكن الى العلم بالمشاهدات فمن ادعى فيما يحصل
عند الاخبار الريب وحسبان كمن ادعى ذلك في المشاهدات وهذا القدر كاف في
ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان فاما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف
العلماء في ذلك فذهب ابو القسم البلخي ومن تبعه الى ان الاخبار المتواترة التي تحصل
عندها العلوم لكل عاقل كلها مكتسبة والى ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله وذهب
ابو علي وابو هاشم والبصريون واكثر الفقهاء واصحاب الاشعري الى ان العلم بهذه الاخبار
يحصل ضرورة من فعل الله تعالى لا صنع للعباد فيه وذهب سيدنا المرتضى ادام الله
علوه الى تقسيم ذلك فقال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي ومغازيه عم
وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من
افعال العباد واما ما عدا اخبار البلدان وما ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله

وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة عليهم السلم فيقطع على انه مستدل عليه و
هذا المذهب عندي اوضح من المذهبين جميعا وانما قلنا بهذا المذهب لانه لا دليل
ههنا يقطع به على صحة احد المذهبين دون الآخر فالادلة كالمتكافية واذا كان كذلك
وجب التوقف في تجويز كل واحد من المذهبين ونحن نعترض ما استدل به كل فريق
من الفريقين ونبين ما في ذلك لانه ايضا لا يمتنع ان يكون العلم بهذه الاخبار قد تقدم
له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان يتفق منها الكذب ولا يجوز على مثلها

ايضا التواطؤ لان علم ذلك مستند الى العادة فيجوز ان يكون قد عرف ذلك وتقرر
في نفسه فلما اخبر عن البلدان واخبار الملوك والوقائع من هو بتلك الصفة فعل
لنفسه اعتقاد الصدق لهذه الاخبار وكان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمة
فيكون كسبيا لا ضروريا فيه وليس لاحد ان يقول ان ادخال التفصيل في الجملة انما
يكون فيما الاصل ضروري على سبيل الجملة كما نقول ان من شان الظلم ان يكون قبيحا
علم على الجملة ان اصل ضروري على سبيل الجملة فاذا علمنا في ضرر بعينه انه ظلم فعلنا
اعتقاد القبح وكان علما المطابقة للجملة المتقررة وانتم قد جعلتم علم الجملة مكتسبا و التفصيل
كذلك وذلك انه لا فرق بين ان يكون علم الجملة حاصلا بالضرورة والاكتساب في جواز
ان يبتني عليه التفصيل لان من علمنا بالاكتساب ان من صح منه الفعل يجب ان
يكون قادرا ثم علم في ذات بعينها انه صح منها الفعل فعل اعتقادا لكونها قادرة فيكون
ذلك الاعتقاد علما لمطابقته للجملة المتقدمة وان كانت تلك الجملة مكتسبة وكذلك
اذا علم بالاكتساب ان من شان القادر ان يكون حيا ثم علم في ذات بعينها انها قادرة
فعل اعتقادا لكونها حية فيكون علما لمطابقته للجملة المتقررة فلا فرق اذا في ادخال
التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب وكما ان ما ذكرناه ممكن يمكن ايضا
ان يكون الله تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم فينا عند سماع الاخبار عن البلدان
وما شاكلها على ما ذهب اليه آخرون وليس في العقل دليل على احد القولين فلا يخل
الشك في ذلك بشيء من شرايط التكليف ويجب ان يجوز كلا الامرين ونحن نتبع ادلة
كل فرقة من الفريقين ليتبين لنا ما ذكرناه فما استدل به ابو القاسم البلخي ومن معه على ان

على

هذه العلوم مكتسبة ان قال لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك ومخبر
الاخبار عن البلدان امر غايب عن الادراك فلا يجوز ان يكون ذلك ضروريا لانه لو جاز
كون العلم بالغايبات ضروريا جاز ان يكون العلم بالمشاهدات مستدلا عليه واستدل
ايضا بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين بها وصفاتهم فدل ذلك
على انه مكتسب فيقال له فيما ذكرته اولا لم زعمت ان العلم بالغايب عن الحس لا يكون
ضروريا او ليس الله تعالى قادرا على فعل العلم بالغايب مع غيبته فما المنكر من ان يفعل
بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة وليس لمن ان يدعي ان ذلك غير مقدور له تعالى
كما يقول ان العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه لان العلم بالمدركات قد يكون من فعل
الله تعالى على بعض الوجوه ولمن يفعل العلم بذلك الا وهو في مقدوره وليس كذلك العلم على
مذهب العلم بذاته تعالى لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه وعلى هذا اى فرق بين
ان يفعل العلم بالمدرك عند ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار
عنه وانما لم يجز ان يكون المشاهد مستدلا عليه لان المشاهد معلوم ضرورة للكامل
العقل فلا يصح ان يستدل وينظر فيما يعلمه لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم
بالمنظور اليه واما الشبهة الثانية فبعيدة عن الصواب لانها مبنية على الدعوى
لان خصومه لا يسلمون ان العلم بمخبر البلدان وما يجري مجراها يقع عقيب التامل لصفات
المخبرين بل يقولون انه يقع من غير تامل لاحوال المخبرين وانه انما يعلم احوال المخبرين بعد
حصول العلم الضروري لمن بالخبر واعتبر ويتعلق من ذهب الى ان هذا العلم ضروري
باشيا منها ان العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا ووافقا عن تامل حال المخبرين

وبلوغهم

وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا لوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك
ولم ينظر فيه من العوام والمقلدين وضروب من الناس لا يعلمون البلدان والحوادث
العظام ومعلوم ضرورة الاشتراك في ذلك ومنها ان حد العلم الضروري قايم
في العلم بمخبر الاخبار لانا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ولا التشكيك فيه وهذا حد
العلم الضروري ومنها ان اعتقاد من ذهب الى ان هذا العلم ضروري صارف عن
النظر فيه والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا العلم ضروري غير
عالم بمخبر هذه الاخبار لان اعتقاده مصروف عن النظر وكان يجب خلو جماعتنا من العلم
بالبلدان وما اشبهها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا
ان طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك
عليه قريب لا يحتاج الى دقيق النظر وطويل التامل وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين
الجماعة التي قضت العادة بامتناع الكذب عليها فيما تواتر وبين من ليس كذلك والمنافع
الدنيوية من التجارات وضروب التصرفات مبنية على حصول هذا العلم فهو مستند
الى العادة ويسير التامل كاف في ذلك فلا يجب في المقلدين والعامة ان لا يعلموا مخبر هذه
الاخبار من حيث لم يكونوا اهل التحقيق والتدقيق لما ذكرناه ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا
لا نسلم لكم ان حد العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه عن نفسه بل حده ما فعله
فينا من هو اقدر منا على وجه لا يمكننا دفعه عن انفسنا فلا ينبغي ان يجعلوا ما تفردوا
به من الحد دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان العالم بالفرق
بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطي عليها واستحالة الكذب

منها كالملجا عند كمال عقله وحاجته الى التعيش والتعرف الى العلم بذلك والدواعي اليه
قويه والبواعث على فعله متوفرة وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل ان
يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكروه انه صارف لهم فاذن لا يجب خلو مخالفينا من هذه
العلوم لاجل ما ادعى من الاعتقاد وقيل انه صارف لانا قد بينا انه غير ممتنع ان يكون
العلم بما قلناه وقد سبقه وتقدم عليه ويلزم على هذا الوجه ان لا يكون ابو القاسم البلخي
عالما بان المحدثات تفتقر الى محدث لانه يعتقد ان العلم بذلك ضروري واعتقاد
ذلك صارف له عن النظر فيجب ان لا يكون عالما بذلك ويجوز ان يكون غير عارف بالله
تعالى وصفاته وعدله فاي شيء قالوه فيه قلنا مثله فيما تعلقوا به وفي الناس من قال
ان العلم الحاصل عند الاخبار متولد عنها وهو من فعل فاعل الاخبار والذي يدل على
بطلان هذا المذهب انه لو كان العلم الحاصل عند الاخبار متولدا عنها لوجب ان
يتولد عن خبر آخر المخبرين لان العلم عند ذلك يحصل فلو كان كذلك لوجب ان يكون
لو اخبرنا ابتداء ان يحصل لنا العلم بخبره لان خبره هو الموجب للعلم وكان يجب اذا اخبرنا
عما يعلم بالاستدلال ايضا ان يحصل لنا العلم به كما يحصل لنا العلم بما يعلم ضرورة
لان خبره هو الموجب واختلاف حاله في كونه عالما ضرورة واستدلالا لا يؤثر في
ذلك فاذا بطل ذلك ثبت ما قلناه فان قيل اذا جوزتم حصول هذا العلم ضرورة فما
شرائطه وهل هي التي راعاها البصريون ام لا قيل الشرائط التي اعتبروها نحن نعتبرها
ونعتبر شرطا آخر لا يعتبرونه فالشرائط التي اعتبروها هي ان يكون المخبرون اكثر من اربعة
ولا يتقطعوا على صدقه منهم دون عدد ومنها ان يكونوا عالمين بما يخبرونه ضرورة ومنها

ان يكونوا ممن اذا وقع العلم بخبر عدة منهم ان يقع العلم ويكمل عدة مثلهم واما ما
يختص به وهو ان نقول لا يمتنع ان يكون من شرطه ان يكون من يسمع الخبر لا يكون قد سبق الى
اعتقاد يخالف ما تضمنه الخبر لشبهة او تقليد ونحن ندل على وجوب جميع ذلك ان شاء الله
تعالى وانما قلنا انه لا بد ان يكونوا اكثر من اربعة لانه لو جاز ان يقع العلم بخبر اربعة لكان
شهود الزنا اذا شهدوا بالزنا وهم اربعة كان يجب ان يحصل العلم للحاكم بصحة ما شهدوا به
بان كانوا صادقين ومتى لم يحصل له العلم علم انهم كاذبون فكان يجب ان يرد شهادتهم
ويقيم حد القذف عليهم وان كان ظاهرهم ظاهر العدالة المتمزكين وقد اجمع المسلمون على
خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول انهم يأتون بلفظ الخبر فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم لانه
لا اعتبار عندنا بالالفاظ لانه لو اخبر المخبر بالعجمية او النبطية لكان كالاخبار بالعربية
بل العبرة في قصد المشير لكان حاله حال المخبر في وجوب العلم عند خبره فما ذكروه لا يصح
وليس لهم ايضا ان يقولوا ان الشهود يشهدون مجتمعين غير متفرقين وكونهم كذلك
يوجب ان يكونوا في حكم من تواطأ على الخبر به ومن شرط من يقع العلم بخبرهم ان لا يتواطئوا
فلذلك لا نعلم بشهادتهم وذلك ان هذا فاسد من وجهين احدهما انا لو فرقنا الشهود
وهو الافضل عندنا لما وقع العلم بخبرهم فكونهم مجتمعين ككونهم متفرقين في انتفاء العلم
عند شهادتهم والوجه الآخر انا لا نجعل من شرط من يقع العلم بخبره ان لا يتواطئوا لان
ذلك انما يشترط في الخبر الذي يستدل على صحة مخبره دون ما يقع العلم عنده ضرورة
ولا فرق في ما يخبرون به بين ان يكونوا مجتمعين او متفرقين او متواطئين او غير ذلك
اذا علموا ما اخبروا به ضرورة في وجوب حصول العلم عند خبرهم ولولا هذا الدليل لما

وقف على اربعة ايضا وكان يجب ان يحصل عند كل عدد دون ذلك كما ان من زاد على اربعة
لم يقف على عدد بل جوزنا ان يحصل العلم عند كل عدد زاد على الاربعة فظهر بهذا انه يجوز
حصول العلم عند كل عدد دون الاربعة لانه ليس هنا دليل على وجوب مراعاة هذا العدد
المخصوص فلما لم يقطع على عدد زاد على الاربعة لفقد الدليل على ذلك فكذلك هاهنا وقول
من قال انهم عشرون تعلقا بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وانه لما اوجب الجهاد
عليهم وجب ان يكونوا ممن اذا دعوا الى الدين علم ما دعوا اليه لا يصح من وجهين احدهما ان
البغية بالآية التنبيه على وجوب ثبات الواحد للعشرة لا ايجاب الجهاد على هذا العدد
بل قد اتفقت الامة على وجوب الجهاد على الواحد اذا كان له غنا ولم توجب وقوع العلم بخبره
الوجه الثاني ان ما يدعون اليه من الدين معلوم بالاستدلال ونحن ان نبين ان ما يعلم
بالدليل لا يقع العلم بخبرهم وان كثروا ولا بد من ان يكونوا عالمين به ضرورة وتمسك من قال
انهم سبعون بمثل عدد الذين احضرهم موسى عليه السلام عند الميقات لانه انما احضرهم
ليقوم بخبرهم حجة على غيرهم لا يصح ايضا لاحد الوجهين الذين ذكرناهما في الشبهة الاولى لانه
لا يمتنع ان يكون من دونهم بمنزلتهم ولا سيما وخبر موسى عليه السلام عن ربه كان يغني عن خبرهم فاذا
جاز ان يختارهم مع ان خبره يغني عن خبرهم فيجب ان يكون اختيار السبعين وان وقع
العلم بمن دونهم او لم يقع العلم بخبرهم اصلا كذلك فمن اين ان سبب اختيارهم
كان ما ادعاه السائل فاما من اعتبر الثلثمائة لانهم العدد الذين جاهد بهم النبي صلى الله عليه
وآله في غزاة بدر فليس له تعلق بوقوع العلم بخبرهم والكلام عليه يقارب الكلام على الوجهين
الاولين واما الشرط الثاني وهو انه يجب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به ضرورة فلانا

اعتبرناه

اعتبرناه لان جماعة المسلمين يخبرون الملحدة بان الله تعالى واحد ويخبرون اليهود
والنصارى بنبوة نبينا عليه السلام فلا يحصل لهم العلم بصحة ذلك ويخبر بعضهم عن
البلدان وما اشبهها فيحصل العلم بخبرهم والعلة في ذلك على التقريب ان العلم
الضروري لو وقع بذلك لادى الى ان يكون المخبر اقوى حالا من المخبر وهذا لا يجوز واذا
لم يقع العلم بخبر من يعلم ما اخبر عنه بالاكتساب فبان لا يقع بخبر من لا يعلم المخبر عنه اصلا
من المقلدين والمخمنين اولى واحرى واما الشرط الثالث وهو ان كل عدد وقع العلم عند
خبرهم فيجب ان تطرد العادة فيه فيقع العلم عند كل عدد مثله اذا ساووهم في الاحوال بما
علموه ضرورة وانما قلنا ذلك لانا لو جوزنا خلاف ذلك لم نامن ان يكون في الناس من يخبره
الجماعة الكثيرة ولا يعلم بخبرها وهذا يوجب ان يصدق من اخبر عن نفسه مع مخالطته
للناس انه لا يعلم في الدنيا مكة بل يجب ان يصدق المقيم في الجانب الشرقي ان لا يعلم الجانب
الغربي اذا لم يعبر اليه وذلك سفسطة لا يصير اليها عاقل واما الشرط الذي يختص بمراعاته
انما قلنا انه لا يمتنع لانه اذا كان هذا العلم مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب
جاز وقوعه على شروط زائدة وناقصة بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة واجرى به
العادة وانما احتجنا الى زيادة هذا الشرط لئلا يقال اي فرق بين خبر البلدان والاخبار
الواردة بمعجزات النبي عليه السلام سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا و
غير ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وبين خبر النص الجلي الذي تنفرد بنقله
الامامية والا جوزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان
وما اشبهها وليس يمتنع ان يكون السبق الى الاعتقاد مانعا من فعل العلم الضروري

بالعادة كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند مخالفينا مانع من توليد
النظر العلم واذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة وليس
لاحد ان يقول فيجب على هذا ان لا يفعل العلم بمن سبق الى اعتقاد نفي ذلك المعلوم
ويفعل بمن لم يسبق وهذا يقتضي ان يفعل العلم الضروري بالنص الجلي للشيعة
لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد مخالفه وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها وذلك انه
يمكن ان يقال ان المعلوم في نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى الاعتقاد بنفيه
اما لشبهة او تقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري به وان كان مما لا يجوز
ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان
جاز ان يكون العلم به ضروريا عند الخبر على ما ذكرناه وليس لاحد ان يقول اجيزوا ان يكون
في العقلاء المخالطين لنا السامعين للاخبار من سبق الى اعتقاد منع بالعادة من فعل
العلم الضروري له فاذا اخبركم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع
سماعه الاخبار وكمال عقله صادقا وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعي للعقلاء يدعوهم
الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادثة عظيم من الحوادث ولا شبهة تدخل في
مثل ذلك ففارق هذا الباب اخبار المعجزات والنص لان ذلك مما يجوز السبق فيه
الى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة وليس من شرط المخبرين ان يكونوا مؤمنين
ولا ان يكون فيهم حجة حتى يقع العلم بخبرهم لان الكفار قد يخبرون عن اشياء يعلمونها
ضرورة فيحصل لنا العلم عند خبرهم ولو كان ذلك شرطا صحيحا لاستحال ذلك
وليس ايضا من شرط وقوع العلم تصديق جميع الناس بخبرهم لان العلم بتصديقهم كلهم

لا تقع

لا تقع الا بمشاهدتهم وذلك متعذر او بالخبر عن حالهم وذلك يوجب وقوع العلم
بخبر طائفة وان لم يعلم ان غيرهم مصدقون لهم وهذه الجملة كافية في جواز ان
يعلم بخبر الاخبار ضرورة واكتسابا فاما الاخبار التي يعلم مخبرها استدلالا فانه قد
ذكر سيدنا المرتضى ادام الله علوه جملة وجيزة في هذا الباب في كتاب الذخيرة انا اذكرها بالفاظها
لانها كافية في هذا الباب والزيادة عليها يطول به الكتاب قال الخبر اذا لم يكن من باب
ما يجب وقوع العلم عنده واشترك العقلاء فيه وجاز وقوع الشبهة فيه فهو ان
يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة الى حد لم يصح معه ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد
وان يعلم مضافا الى ذلك انه لم يجمعها على الكذب جامع كالتواطؤ وما يقوم مقامه
ويعلم ايضا ان اللبس والشبهة زائلان عما اخبروا عنه هذا اذا كانت الجماعة تخبر بلا
واسطة عن المخبر فان كان بينهما واسطة وجب اعتبار هذه الشروط المذكورة في جميع
من اخبرت عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء الى نفس المخبر وتاثير هذه الشروط المذكورة
في العلم بصحة هذا الخبر ظاهر لان الجماعة اذا لم تبلغ من الكثرة الى الحد الذي يعلم
معه انه لا يجوز ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد لم يؤمن ان يكون كذبا على سبيل
الاتفاق كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين واذا لم يعلم ان التواطؤ وما يقوم مقامه
مرتفع عنها جوزنا ان يكون الكذب وقع منها على سبيل التواطؤ والشبهة ايضا تدعو الى
الكذب وتجمع عليه كاخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل
الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم ولا فصل في ما اشترطناه
من ارتفاع اللبس والشبهة بين ان يكون المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد في ان الشبهة

قد يصح اعتراضها في الامرين الاترى ان اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب
المسيح عليه السلام وقتله لما التبس عليهم الامر فيه وظنوا ان الشخص الذي راوه مصلوبا هو
المسيح عليه السلام ودخلت الشبهة عليهم لان المصلوب قد تتغير حليته وتتغير صورته
فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به ولبعد المصلوب ايضا عن الناظر تقوى الشبهة في امره
والواجب في اشتراط هذه في كل الجماعات المتوسطة بيننا وبين المخبر لان ذلك لو لم يكن
معلوما في جميعهم جوزنا كون من وليناه من المخبرين صادقا عمن يخبر عنه من الجماعات وان
كان الخبر في الاصل باطلا من حيث لم يتكامل الشرائط في الجميع ومتى تكاملت هذه الشروط
فلا بد من كون الخبر صادقا لانه لا ينفك من كونه صدقا او كذبا ومتى كان كذبا فلا بد ان
يكون وقع اتفاقا او للتواطؤ او لاجل شبهة واذا قطعنا على فساد ذلك كله فلا بد من كونه
صدقا واما الطريق الى العلم بثبوت الشرائط فنحن نبينه اما اتفاق الكذب عن الخبر الواحد
فلا يجوز ان يقع من الجماعات والعلم بحال الجماعة وان ذلك لا يتفق منها وانها مخالفة
للواحد والاثنين ضروري لا يدخل على عاقل فيه شبهة ولهذا اجزنا ان يخبر واحد ممن حضر
الجامع يوم الجمعة بان الامام تنكس على ام راسه من المنبر كاذبا ولا يجوز ان يخبر عن مثل ذلك
على سبيل الكذب جميع من حضر المسجد الجامع او جماعة منهم كثيرة الا للتواطؤ او ما يقوم
مقامه وقد شبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر
على صفة واحدة واجتماعهم على تصرف مخصوص واكل شيء معين من غير سبب جامع و
شبه ايضا بما علمناه من استحالة ان يخبر الواحد او الجماعة من غير علم عن امور كثيرة
فيقع الخبر بالاتفاق صدقا وجواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ فالفرق

لاخبارها

لاخبارها بالكذب من غير سبب جامع لان الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه
سبب جامع من تواطؤ او ما يقوم مقامه وعلم المخبر بكون الخبر صدقا داع اليه وباعث عليه
وليس كذلك الكذب لان الكذب لا بد في اجتماع الجماعة عليه من امر جامع لها ولهم يستحيل
ان يخبروا بذلك وهم صادقون من غير تواطؤ واما الطريق الى العلم بفقد التواطؤ على الجماعة
فربما كان كثرة الجماعات فيستحيل معها التواطؤ عليها بمراسلة او مكاتبة وعلى كل وجه
وسبب لانا نعلم ضرورة ان جميع اهل بغداد لا يجوز ان يتواطؤوا جميع اهل الشام الا باجتماع
ولا بمشافهة ولا بمكاتبة ومراسلة على ان التواطؤ في من يجوز ذلك عليه من الجماعة المشافهة
او المكاتبة او المراسلة لا بد بمجرى العادة من ان يظهر لمن خالطهم ظهورا يشترك كل من خالطهم
في علمه وهذا حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه واما ما يقوم مقام التواطؤ من الاسباب
الجامعة كتخويف السلطان وما يجري مجراه فلا بد ايضا من ظهوره وعلم الناس به لان الجماعة
لا تجتمع على الامر الواحد لاجل خوف السلطان الا بعد ان يظهر لهم غاية الظهور وما
هذه حاله لا بد من العلم به والقطع على فقده اذا لم يعثر عليه واما ما به يعلم ارتفاع اللبس
والشبهة عن مخبر الخبر الذي خبرت به الجماعة فهو ان يخبر الجماعة عن امر مدرك لما
يشاهدونه او مسموع ويعلم انتفاء اسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب
التباس المدركات معلومة محصورة يعلم انتفاؤها حيث ينتفي ضرورة واما ما به يعلم بلغ
ثبوت الشرائط التي ذكرناها في الطبقات التي تروي الخبر فهو ان العادات جارية بان
المذاهب او الاقوال التي تقوى بعد ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بد ان يعرف
ذلك من خالطها ويعرف العقلاء المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها وضعفها

وقولنا ولهذا اعلم الناس كلهم ابطال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والبخارية ومن جرى مجراهم وفرق العقلاء من سامعي الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها واذا صحت هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لا بد ان يكون المخبر به صادقا فمن طريق الاستدلال بينا عليها صحة المعجزات والنصوص على الائمة عليهم السلام على ما نذهب اليه وغير ذلك من احكام الشريعة وضربها فاما اخبار الله تعالى فانما يعلم صدقه اذا علم اولا انه لا يلغز في اخباره ولا يريد بها غير ظاهرها او لا يدل عليه وانه لا يجوز عليه الكذب ولا يعلم ذلك من حاله الا من علم انه عالم بقبح القبيح وغني عن فعله وانه لا يجوز عليه الكذب وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح وقد بينا جملة من القول فيه واما خبر الرسول عليه السلام فانه يعلم صدقه لان العلم المعجز قد دل على انه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يجوز ان يرسل الله تعالى من يكذب فيما يؤديه عنه وقد امرنا بتصديقه في كل اخباره فيجب ان يكون صادقا لان تصديق الكذاب قبيح والله تعالى عن ذلك فعلم عند ذلك ان اخباره عليه السلام صدق والقول في اخبار الامام القائم مقامه كالقول في اخباره لان الدليل الدال على وجوب عصمته امننا من وقوع القبيح من جهته وفي ذلك امان من ان يكون خبره كذبا واما خبر الامة اذا اعتبرناها فانما يعلم صحتها لما تقدم من العلم بكون المعصوم فيها واما خبر الواحد بمحضر من الجماعة الكثيرة وادعاؤه عليهم المشاهدة كنحو من ينصرف من الجامع ويخبر بوقوع الامام عن المنبر ويدعي على جميع المنصرفين من الجامع مشاهدة ذلك ونعلم انه لا صارف لهم عن تكذيبه فمتى لم يكذبوه علمنا انه صادق لانه لو لم يكن صادقا لانكروه على مقتضى العادة واما خبر المخبر بحضرة النبي صلى الله عليه وآله عن الشيء اذا لم ينكر عليه فان كان هذا المخبر

هو بدعي

هو بدعي المشاهدة لذلك ولم ينكر عليه ذلك فذلك دليل على صدقه وان اطلق الخبر اطلاقا فانه لا يدل على ذلك فاما الامة اذا تلقت الخبر بالقبول وصدقت به فذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعها على خطأ وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم تصدق به فذلك لا يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الآحاد واما الخبر اذا روي وعملت الامة باجمعها بموجبه لاجله فعند من قال لا يجوز العمل بخبر الواحد ينبغي ان يكون دالا على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجماعهم على العمل به وهو خطأ وذلك غير جائز عليهم فاما من قال جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجمعوا فلا يمكن ان يقول ان ذلك دال على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجمعوا عليه وان لم يكن صحيحا في الاصل كما انهم يجوز ان يجمعوا على شيء من طريق الاجتهاد عندهم وان لم يكن طريق ذلك العلم واما الخبر اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكروا على من لم يعمل به فان كان الذي لم يعمل به علم انه امام او الامام داخل في جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس بامام ولا هو داخل معهم علم ان الخبر صحيح لان الامام داخل في الفرقة التي عملت بالخبر وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ان في اخبار المروية ما هو كذب والطريق الذي به يعلم ذلك

من المعلوم الذي لا يختلج فيه شك ان في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله كذبا كما ان فيها صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد ابعد القول فيه ومن قال انها كلها كذب فكذلك لتنافي الادلة على كلا القولين وقد توعد النبي صلى الله عليه وآله على الكذب بقوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ويجب كثير من

الصحابة بالرواية نحو الزبير والبراء بن عازب لما تبينوا انه وقع فيها الكذب فروي عن
البرا انه قال لا سمعنا كما سمعوا لكنهم رووا ما لم يسمعوا وروي عن شعبة انه قال نصف الحديث
كذب ولاجل ما قلنا حمل اصحاب الحديث نفوسهم على نقد الحديث وتمييز الصحيح من الفاسد
وليس لاحد ان يقول ان ما يتعلق بالدين اذا لم تقم به الحجة وجب القطع على كذبه
كما يعلم كذب المدعي للنبوة اذا لم يظهر عليه المعجز وذلك انه لا يمتنع ان يتعبد بالخبر وان
لم تقم به الحجة كما يتعبد بالشهادات وان لم نعلم صحتها ولا يجوز ان يتعبد بتصديق
نبي ولا علم له او بتصديق كذاب فلذلك كذبنا المدعي للنبوة اذا لم يكن معه معجزة وغاية ما
في هذا الباب ان لا يجب العمل به وليس اذا لم يجب العمل به وجب القطع على كذبه بل ينبغي
ان يتوقف فيه الى ان يدل دليل عقلي او شرعي على كذبه او كذب بعضه فاما الطريق
الذي يعلم به كذب الخبر لا يجوز ان يكون الخبر سوا اوجب العلم ضرورة او اكتسابا او نفيا
للكذب في هذا الباب الصدق لانا بالخبر نعلم صدق الخبر ولا نعلم به كذبه بل العلم
بكذبه يحتاج الى امور اخر والاخبار على ضربين احدهما يعلم كونه كذبا ضرورة وهو ان يعلم
ضرورة ان مخبره على خلاف ما تناوله فيعلم انه كذب ولذلك قلنا ان المخبر عن كون فيل
بحضرتنا يعلم بطلان خبره بالاضطرار لانه لو كان هناك فيل لرايناه والضرب الاخر
يعلم كونه كذبا باكتساب وهو كل خبر يعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله بدليل عقلي
او بالكتاب او السنة او الاجماع وقد يعلم ذلك بان يكون لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة
به على المكلفين او بعضهم واذا لم تقم الحجة به علم انه باطل والعلة في ذلك ان الله تعالى
لا يجوز ان يكلف عباده العمل ولا يزيح عللهم في معرفته فاذا صح ذلك وكان ذلك الفعل

ما طريقه

ما طريقه العلم لا العمل او ما علم بالدليل انه مما يجب ان يعلمه المكلف وان كان طريقه
العمل فيجب ورود الخبر به على وجه يعلم مخبره واذا لم يعترض من جهة المكلفين ما يمنع وروده
فاذا لم يكن ذلك حاله علم بطلانه اللهم الا ان يكون هناك طريق اخر يعلم به صحة ما تضمنه
ذلك الخبر فيستغني بذلك الطريق عن الخبر ولا يقطع على كذبه وكذلك نقول ان الخبر
اذا صار بحيث لا تقوم به الحجة قام قول الامام في ذلك مقامه اذ اوجب العلم وصارت
الحجة به والعلة في ذلك ان ما تضمنه الخبر ان كان من باب الدين ومصلحة المكلف فلا
بد من ان يكون للمكلف طريق الى العلم به فان كان خاصا من طريق النقل والا فما ذكرنا
من قول الامام عليه السلام لانه اذا لم يكن احد هذين ادى الى ان لا يكون للمكلف طريق يعلم به
ما هو مصلحة له وذلك لا يجوز ومنها ان يكون المخبر عنه مما لو كان على ما تناوله الخبر لكانت
الدواعي تقوى على نقله وقد جرت العادة ببعد كتمانه فاذا لم ينقل ذلك نقل مثله علم
كذبه وهو ان يخبر المخبر بحادثة عظيمة وقعت في الجامع ورؤية الهلال والسماء مصحية
في انه اذا لم يظهر النقل فيه علم انه كذب ومنها ان يكون الحاجة في باب الدين الى نقله
ماسة فاذا لم ينقل نقل نظيره وهذا الباب علم انه كذب نحو ما نقول ان العرب لو
عارضت القرآن لوجب نقله كنقل نظيره لان الحاجة الى نقله كالحاجة الى نقل
القرآن وحالهما في قرب العهد سوا وكذلك نقول انه لا يجوز ان يكون للنبي صلى الله عليه وآله
شرايع اخر لم تنقل الينا لانها لو كانت لنقلت نقل نظيرها لمساواتها لها في الحاجة
اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الموانع والصوارف عن نقله كلها مرتفعة يجب
ذلك فاما اذا جوزنا ان يمنع من نقل بعض الاخبار مانع من خوف او ما يجري مجراه لم يجب القطع

على كذب ذلك الخبر لان هذا الذي ذكرناه حكم اكثر الفضائل المروية لامير المؤمنين عليه السلم
والنص عليه والعلة فيهما ما قلناه اعتراض موانع من خوف او تقية وغير ذلك فاما
ما تعم البلوى به او ما وقع في الاصل شايعا فانما يجب نقله على وجه يوجب العلم
ما لم يعرض فيه ما يمنع من نقله فمتى لم يعرض هناك ما يمنع من نقله وكان في الاصل
شايعا فانما علم انه باطل والخبر اذا كان ظاهره يقتضي الجبر والتشبيه او ما علم بالدليل
بطلانه ولا يمكن تاويله على وجه يطابق الحق غير متعسف ولا بعيد من الاستعمال
وجب القطع على كذبه فان امكن تاويله على وجه قريب او على ضرب من المجاز جرت العادة
باستعماله لم نقطع على كذبه فاما ما تكلفه محمد بن شجاع البلخي من تاويل الاخبار
الواردة في الجبر والتشبيه من التعسف والخروج عن حد الاستعمال لا يحتاج اليه لانه
لو ساغ ذلك لم يكن لنا طريق يقطع على كذب احد وذلك باطل والعلة في نقل ما علم
كذبه هو ان يحفظ النقولون من الاحاديث ليعلم ان ما دخل فيه معمول كما حصر الخلاف في
الفقه ليعلم به الخلاف الحادث فيطرح ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول ان في تجويزكم
الكذب على هذه الاخبار او بعضها طعنا على الصحابة لان ذلك يوجب تهمتهم بالكذب
وخلاف انه لا يمتنع ان يكون وقع الغلط من بعض الصحابة لانه ليس كل واحد منهم معصوما
لا يجوز عليه الغلط وانما نمنع من اجماعهم على الخطا دون ان يكون ذلك ممتنعا من احاد
وايضا فانهم كانوا يسمعون الحديث من النبي صلى الله عليه وآله ولا يكتبونه ويسهون عنه او
عن بعضه فيقع الغلط في نقله وايضا انهم كانوا يحضرونه عليه السلم وقد ابتدا بحديث
فلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده فيتغير معناه لذلك ولذلك كان عليه السلم اذا احس

بعل

برجل داخل ابتدا الحديث ولهذا انكرت عايشة على من روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه
قال الشوم في ثلثة الفرس والمراة والدار وذكرت انه عليه السلم كان حاكيا لذلك فلم يسمع
الراوي اوله كلامه وكذلك خطأت من روى عنه عليه السلم انه قال التاجر فاجر وان ولد الزنا
شر الثلثة وذكرت ان كلامه خرج على تاجر قد دلس وولد زنا قد سب امه وعلى هذا الوجه
انكرت وابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه وغير ذلك فقالا
ذهل ابن عمر وانما قال عليه السلم ان الميت ليعذب وان اهله ليبكون عليه وقد كان منهم من
ينقل الحديث بالمعنى دون اللفظ فيقع الغلط فيه من هذا الوجه وهذه الوجوه التي
ذكرناها واكثرها تنفي الطعن عن ناقل الخبر وان كان كذبا فاما من تاخر عن زمان الصحابة
والتابعين فلا يمتنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب عمدا او يكون غرضه الافساد
في الدين كما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجا انه لما صلب وقيل قال اما انكم ان قتلتموني
لقد ادخلت في احاديثكم اربعة الاف حديث مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة والملحدين
فكيف الصورة في الباقين فاما الاخبار التي هي من باب العمل كالاخبار الواردة في فروع
الدين فسنذكر القول فيها ان شاء الله تعالى **فصل** في ذكر خبر الواحد وجملة
من القول في احكامه اختلف الناس في خبر الواحد فحكي عن النظام انه كان يقول انه يوجب
العلم الضروري اذا قارنه سبب وكان يجوز في الطايفة الكثيرة ان لا يحصل العلم بخبرها
وحكي عن قوم من اهل الظاهر انه يوجب العلم وربما سموا ذلك علما ظاهرا وذهب الباقون
من العلماء من المتكلمين والفقهاء الى انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز العمل
به ومنهم من قال يجب العمل به واختلف من قال لا يجوز العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا

بحث خبر الواحد

وقال الآخرون لا يجوز العمل به لان العبادة لم ترد به وان كان جائزا في العقل ورودها به وربما
قالوا قد ورد السمع بالمنع من العمل به واختلف من قال يجب العمل به فمنهم من قال يجب العمل
به عقلا وحكي هذا المذهب عن ابن شريح وغيره وقال آخرون انما يجب العمل به شرعا والعقل
لا يدل عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا ثم اختلفوا فمنهم من قال
يجب العمل به ولم يراع في ذلك عددا ومنهم من راعى في ذلك العدد وهو ان يكون رواته اكثر من
واحد وهذا المذهب هو المحكي عن ابي علي والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا يوجب العلم
وان كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك
موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته
ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها وانا ابتدئ اولا فادل على فساد هذه
المذاهب التي حكيتها ثم ادل على صحة ما ذهب اليه فاما الذي يدل على ان خبر الواحد لا يوجب
العلم انه لو اوجب العلم لكان يوجبه كل خبر واحد اذا كان المخبر صادقا والى ما اخبر به مضطر
ولو كان كذلك وجب ان يعلم صدق احد المتلاعنين وكذب الآخر وكان يجب ان لا
يصح الشك في خبر النبي صلى الله عليه وآله انه اسرى به الى السماء وقد علمنا خلاف ذلك
لانا لا نعلم صدق احد المتلاعنين ويجوز ان تدخل الشبهة في نبوة النبي صلى الله عليه وآله فلا يعتقد
صحة نبوته فيشك في خبره من الاسرا ولو كان يوجب العلم الضروري لما صح ذلك ولكان
يجب ايضا ان يحصل لنا العلم بصدق كل رسول ادعى رسالة بعضنا الى بعض لان ذلك
نعلمه ضرورة فكان يجب حصول العلم به وقد علمنا خلاف ذلك فاذا بطل جميع ذلك
علم انه لا يوجب العلم فاما ما اعتبره النظام من اقتران السبب به فليس يخلو من ان يقول

يقع

يقع العلم به وبالسبب جميعا او يقول ان العلم يقع به بشرط ان يقارنه السبب او يقول
ان العلم يقع به الا ان لا يكون السبب حاصلا وكل هذه الوجوه تبطل لانه يمتنع
ان يخبر الجماعة العظيمة عن النبي ولا يقترن بها ذلك السبب فلا يحصل عند
خبرها العلم وهذا يؤدي الى التجويز ان يصدق من يخبرنا عن نفسه بانه لا يعلم
ان في الدنيا مكة مع اختلاطه بالناس ونشوه بينهم وقد علمنا خلاف ذلك فاما
ما ذكره من مشاهدة من رؤي مخرق الثياب يلطم على وجهه وقد كان علم ان له
عليلا ويخبر بموته وقد علمنا انا نعلم عند خبره انه ميت دعوى لا برهان عليها لان
مثل ذلك قد يفعله العقلاء لاغراض كثيرة ثم ينكشف الامر عن خلاف ذلك فمن
اين ان الذي يعتقد عند خبره علم لا يجوز شكنا فيه واما من قال انه لو لم يوجب
العلم لما صح ان يتعبد به لان العبادة لا تصح الا بما يعلم انما كان يدل لو ثبت ان
في العقل لا تجوز العبادة بما طريقه الظن ثم يثبت انه تعبد به ولم يثبت لهذا القائل
واحد من الامرين فلا يصح التعلق به فاما تعلقه بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
لا يدل على ايجاب خبر الواحد العلم لان معنى الاية النهي عن الكذب على الله تعالى وليس من
عمل بخبر الواحد يضيف الى ان الله تعالى قال ما تضمنه الخبر وانما يضيف اليه انه
تعبد بالعمل بما تضمنه الخبر وذلك معلوم عنده بدليل دل عليه فسقط بجميع ذلك هذا
المذهب ولو كان خبر الواحد يوجب العلم لما كان اختلاف الناس وشكهم في صحته
صحيحا ولا صح التعارض في الاخبار ولا احتيج الى اعتبار صفات الراوي ولا ترجيح بعض
الاخبار على بعض وكل ذلك يبين فساد هذا المذهب فاما تسميته من سماه علما

دون ما لا يعلم

بقوله

ظاهراً فيما عبر عن الظن بانه علم لان العلم لا يختلف حاله الى ان يكون ظاهراً و
باطناً فان اراد ذلك فهو خلاف في العبارة لا اعتبار به فاما من قال لا يجوز العمل
به عقلاً فالذي يدل على بطلان قوله ان يقال اذا تعبد الله تعالى بالشيء فانما يتعبد
به لانه مصلحة لنا وينبغي ان يدلنا عليه وعلى صفته التي اذا علمنا عليها كان مصلحة لنا
وصح منا اداوه على ذلك الوجه ولا يمتنع ان يختلف الطرق التي بها نعلم ان الله تعالى
تعبدنا به كما لا يمتنع اختلاف الادلة التي بها يعلم صحة ذلك فاذا صحت هذه الجملة
لم يمتنع ان يدلنا على انه قد امرنا بان نفعل ما ورد به خبر الواحد اذا اطلعنا على صفة ظننا
التصادق كعلمنا انه تعبدنا بما انزل من القرآن وان كان احدهما قد تعلق بشرط والآخر لم
يعلق به واذا صح هذا وكان صورة خبر الواحد هذه الصورة فيجب ان لا يمتنع ورود التعبد
بالعمل به والذي يبين ذلك ايضاً ورود العبادة بالشهادات وان لم يعلم صدقهم وجرى
وجوب الحكم بقولهم في انه معلوم مجرى الحكم بما علمناه بقول الرسول عليه السلام وليس لاحد ان
يقول اذا لم يصح ان يتعبد الله تعالى بالقبول من النبي بلا علم معجز يظهر عليه فبان لا يجوز القبول
من غيره اولى وذلك ان فقد ظهور العلم على الرسول يقتضي الجهل بالمصالح التي لا
تعلم الا من جهته وليس في فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك لانه قد يصح ان يعلم
بقول النبي صلى الله عليه وآله وجوب ما اخبر به الواحد فيصير في حكم معلوم قد ظهر عليه وان
جوزنا كونه كاذباً فيه لانه لا يمتنع ان يكون المصلحة لنا في العمل به وان كان هو كاذباً كما لا
يمتنع ان يكون الواجب علينا ترك سلوك طريق اذا خوفنا الواحد من سبع فيه او لص
وان كان كاذباً ثم هذا يوجب عليه ان لا يحكم بشهادة الشهود مع تجويز ان يكونوا كذبوا كما لا

يقبل

بجر

تصديق

يقبل من الرسول الشريعة الا بعلم يدل على نبوته فان قالوا لم لا يجوز ان نعلم ايضاً بقول
نبي تقدم وجوب نبي آخر يجيء بعده والعمل بما سمعه مثل ما قلتموه في خبر الواحد من انه يعلم
وجوب العمل به بقول الرسول عليه السلام قيل له ان كان سواك تعني وجوب العمل بما يجيء به
انسان في المستقبل فهذا هو معنى قبول خبر الواحد وجواز العمل به فذلك جائز وان كان
سواك تعني تصديق نبي يجيء فذلك طريقة العلم لا العمل فلا يجوز ان يعلم بقوله لانا
بينا ان خبر الواحد لا يوجب العلم اللهم الا ان تفرض المسئلة فيقال ان النبي المتقدم
ينص لنا على صفة من يدعي النبوة ويقول من كان عليها وادعى النبوة فاعلموا انه صادق فان
ذلك جائز ويكون ذلك نصاً على نبوته وما دل على صدقه قد دل على تصديقه هذا وان كان
بواسطة فبطل بهذا التحقيق جميع ما تعلق به في هذا الباب فان قالوا لو جاز قبول خبر الواحد
في الفروع لجاز ذلك في الاصول وفي ثبوت القرآن لان جميع ذلك من مصالح الدين فاذا
لم يصح ذلك في بعضه لم يصح في سائره قيل له ما كان يمتنع ان يتعبد بقبول خبر الواحد في
اصول الدين كما تعبدنا الآن بقبوله في فروعه وان كان لا بد من قيام الحجة ببعض الشرائع
فاما اثبات القرآن فان كان ما يرد على مثل القرآن وعلى صفته في الاعجاز صح ان يتعبد
به لان كونه على هذه الصفة يوجب العلم وان كان ما يرد ولا يكون بصفة القرآن في الاعجاز
فانه لا يمتنع ايضاً ورود العبادة بالعمل به من غير قطع على انه قرآن مثل ما قلناه في خبر الواحد
وكذلك ما كان يمتنع ان يتعبد بتخصيص عموم القرآن ونسخه بخبر الواحد وان كان لم
يقع ذلك اصلاً لان الكلام فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز فليس لاحد ان يقول لو وجب
العمل به كما اجزتموه لان ايجاب العمل يحتاج الى دليل سنفصل من دليل الجواز فاما من

وذهب الى ان العبادة لم ترد به فان اراد انها لم ترد به الاطلاق فهو مذهبنا الذي
اخترناه وان اراد انها لم ترد به على التفصيل الذي فصلناه فسنذكر الكلام فيما بعد على ورود
العبادة به اذا انتهينا الى الدلالة على صحة ما اخترناه واما من قال ان العبادة منعت
منه وتعلقهم في ذلك بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وما اشبه ذلك من الآيات فقد بينا تاويل الآية الاولى فاما قوله
ولا تقف ما ليس لك به علم فلا يدل على ذلك ايضا لان من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دل
دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب او السنة او الاجماع فلا يكون قد عمل بغير علم وانما
الآية مانعة من العمل بغير علم وقد بينا انا لا نقول ذلك لان من علم وجوب العمل بخبر الواحد فهو
عالم بما يعمل به فسقط التعلق بهذه الآية واما من اوجب العمل به عقلا فالذي يدل على بطلان
قوله انه ليس في العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على
وجوبه فينبغي ان لا يكون واجبا وان يكون مبقى على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مبنية
على المصالح فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في العقل فينبغي ان يكون مبقى على ما كان
عليه في العقل من الحظر او الاباحة وليس لاحد ان يقول ان في العقل وجوب التحرز من المضار
واذا لم نامن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز منه والعمل بموجبه
كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فخبرنا مخبر ان في الطريق سبعا او لصا
او يخبرنا بالخسران الظاهر وجب علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه فحكم خبر الواحد
في الشريعة هذا الحكم وذلك ان الذي ذكروه غير صحيح من وجوه احدها ان الاعتبار الذي اعتبروه
يوجب عليهم قبول خبر من يدعي النبوة من غير علم يدل على نبوته لان العلة قائمة فيه وهي وجوب

التحرز

التحرز من المضار فاي فرق فرقوا في ذلك فرقنا بمثله في خبر الواحد والثاني ان
الذي ذكروه انما يسوغ فيما طريقه المنافع والمضار الدنيوية فاما ما يتعلق بالمصالح الدينية
فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذه العلة اوجبنا بعثة الانبياء واظهار الاعلام
على ايديهم ولولا ذلك لما وجب ذلك كله والثالث ان خبر الواحد لا يخلو ان يكون واردا
بالحظر او الاباحة فان ورد بالحظر لا نامن ان يكون المصلحة في اباحته وان كونه محظورا يكون
مفسدة لنا وكذلك ان ورد بالاباحة جوزنا ان يكون المصلحة تقتضي حظره وان يكون
اباحته مفسدة لنا فنقدم على ما لا نامن ان يكون مفسدة لنا لان الخبر ليس يوجب العلم
فنقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز في العقول وليس لاحد ان يقول اذا لم يكن في السمع
ولا في العقل الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل به بحكم العقل لانا متى لم نعمل به ادى الى ان
يكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب
تبقيتها على مقتضى العقل من الحظر او الاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد فعلم بهذه
الجملة بطلان هذا المذهب واما من اوجب العمل به على ما يذهب اليه مخالفونا في الاحكام
فالذي يبطل ان نقول اذا لم يكن في العقل ما يدل على ذلك فالطريق الى ايجابه السمع وليس في السمع
دليل على وجوب العمل بخبر الواحد على ما يذهبون اليه لان جميع ما يدعونه طريقا ليس في شيء منه
دليلا على وجه ونحن نذكر شبههم في ذلك ونتكلم عليها بموجز من القول واحد ما استدلوا
على وجوب العمل بخبر الواحد بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قالوا فحث الله تعالى كل طائفة
على التفقه واوجب عليهم الانذار والطائفة يعبر بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم

فلولا انه يجب العمل بخبرهم لما وجب عليهم الانذار لانه لا فايدة فيه وربما قووا ذلك بان
قالوا لما اوجب الله تعالى على النبي صلى الله عليه وآله الانذار وجب علينا القبول ولو لم يجب علينا
القبول لما وجب عليه الانذار وهذه الآية لا دلالة فيها لان الذي يقتضيه ظاهر الآية وجوب
الانذار على الطايفة وليس في وجوب الانذار عليهم وجوب القبول منهم لانه غير ممتنع ان تتعلق
المصلحة بوجوب الانذار عليهم ولا تتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضاف اليه شيء آخر الا ترى
انه قد يجب التحذير والانذار من ترك معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وان لم يجب القبول
من المخبر في ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل وما يقتضيه وكذلك يجب على النبي الانذار
وان لم يجب القبول منه الا اذا دل العلم بالمعجز على صدقه فحينئذ يجب القبول منه فكذلك القول
في تحذير الطايفة انه يجب عليهم التحذير ويجب على المنذر الرجوع الى طرق العلم وايضا يجب
على الشاهدين اقامة الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادتهما الا اذا انضاف اليه احد
من تكامل الشهادة بهم ثم يعتبر ايضا بعد تكاملهم صفاتهم وهل هم عدول او لا حتى يجب
عليه الحكم بشهادتهم وكذلك يجب على احاد المتواترين النقل في ما طريقه العلم وان كان لا يحصل
العلم بخبره ولا يجب علينا ان نعتقد صحة ما اخبر به الا بعد ان ينضاف من يتكامل به
التواتر اليه فحينئذ يوجب العلم ولذلك نظاير كثيرة في العقليات الا ترى انه قد يجب
على الواحد منا العطية لغيره وان كان ذلك الغير لا يجوز له اخذها الا ترى ان من الجاء
غيره ظلما بتخويف القتل الى اعطائه المال او الثياب يجب عليه اعطاؤه بحكم العقل خوفا من
القتل ولا يجوز للظالم الملجي اخذ ذلك على وجه من الوجوه وليس لاحد ان يقول ان هذا يبطل
فايدة الانذار لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم وذلك انا قد بينا انه

يجب

يجب الانذار في مواضع ذكرناها وان لم يجب القبول من المنذر لما بيناه فكذلك القول في ما قالوه
فاما حملهم ذلك على النبي فذلك دليلنا لانا قد بينا انه لا يجب القبول منه الا بعد ان
يدل العلم المعجز على صدقه فحينئذ يجب القبول منه ونظير هذا ان يدل دليل على وجوب العمل بما
انذروا به حتى يجب علينا العمل به وفي هذا القدر كفاية في ابطال التعلق بهذه الآية
واستدلوا ايضا بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قالوا لو وجب علينا التوقف عند خبر الفاسق فينبغي
ان يكون خبر العدل بخلافه وان يجب العمل به وترك التوقف فيه وهذا ايضا لا دلالة فيه
لان هذا اولا استدلال بدليل الخطاب ومن اصحابنا من قال ان دليل الخطاب ليس بدليل
فعلى هذا المذهب لا يمكن الاستدلال بالآية واما من قال بدليل الخطاب فانه يقول لا يصح
الاستدلال بها من وجوه احدها ان هذه الآية نزلت في سبب فاسق اخبر بردة قوم وذلك
لا خلاف انه لا يقبل فيه ايضا خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد اقوام بخبر الواحد العدل
والثاني ان تعليل الآية يمنع من الاستدلال بها لان الله تعالى علل خبر الفاسق فقال ان
تصيبوا قوما بجهالة وذلك قايم في خبر العدل لان خبره اذا كان لا يوجب العلم فالتجويز
في خبره حاصل مثل التجويز في خبر الفاسق وليس لاحد ان يقول اني امنع تجويز ذلك
في العدل لانه لو كان جايزا لما علق بتجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يصح من وجهين احدهما
ان هذا يقتضي ان يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهالة لا ترتفع الا و يحصل العلم وذلك
لا يقوله احد والثاني انه ليس بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر
الفاسق باولى ممن قال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لانه

لا يمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل فسقط على كل حال التعلق بالآية واستدل
قوم بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه الآية
وقالوا حظر الكتمان يقتضي وجوب الاظهار ووجوب يقتضي وجوب القبول والا فلا فائدة
في الآية فهذه الآية ايضا لا دلالة فيها من وجوه منها ما قدمناه في الاولى من ان ههنا مواضع
كثيرة يجب الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر الا ان ينضاف اليه امر
آخر فكذلك القول في الاظهار ومنها انه ليس في الآية الا تحريم كتمان ما انزل الله تعالى في
الكتاب وظاهر ذلك يقتضي ان المراد به القرآن وذلك يوجب العلم دون خبر الواحد الذي
لا يوجبه وليس لاحد ان يتعلق بقوله بعد ذلك والهدى فيدخل فيه سائر الادلة لان ذلك
لا يصح من وجهين احدهما انه قال بعد ذلك من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقد عاد
الامر الى انه اراد به الكتاب والثاني انه يقتضي وجوب اظهار ما هو دليل ويحتاج ان يثبت اولا
ان خبر الواحد دليل ليتناوله الآية حتى يتناوله قوله والهدى فاذا لم يثبت انه دليل لا يمكن حمل
الآية عليه واذا ثبت استغنى عن الاستدلال بالآية وقد استدل الخلق منهم من الفقهاء و
المتكلمين باجماع الصحابة بان قالوا وجدنا الصحابة قد عملت باخبار وشاع ذلك فيما بينهم
نحو ما روي عن عمر انه قبل خبر حمل بن مالك في الجنين وقال لكدنا ان نقضي فيه برأينا وخبر
الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وخبر عبد الرحمن في اخذ الجزية من المجوس وكانوا
في ذلك بين طائفتين طائفة تعمل بهذه الاخبار والاخرى لا تنكر عليهم فلولا ان العمل بها
كان صحيحا جائزا والا لكانوا قد اجمعوا على الخطا وذلك لا يجوز والاستدلال بهذه الطريقة
لا يصح من وجوه احدها ان هذه الاخبار التي رووها كلها اخبار آحاد والطريق الى

انهم

انهم عملوا بها ايضا اخبار آحاد لانها لو كانت متواترة لكانت توجب العلم الضروري
عندهم ونحن لا نعلم ضرورة ان الصحابة عملت باخبار الآحاد فاذن لا يصح الاعتماد
على هذه الاخبار لان المعتمد عليها يكون اوجب العمل بخبر الواحد وذلك لا يجوز ولا خلاف
ايضا بين الاصوليين في ان وجوب العمل بخبر الآحاد طريقه العلم دون الظن واخبار الآحاد
تدل لنا على انها لا توجب العلم فسقط من هذا الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة والثاني
انا لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار من اين لهم انهم عملوا بها من حيث كانت اخبار آحاد
ومن اجلها وما ينكرون على من قال انهم عملوا الدليل دلهم على صحة ما تضمنته هذه الاخبار
او قرينة اقترنت اليها اوجبت صحتها او يكون العامل بها قد سمع كما سمع الراوي فلما
روى له ذلك تذكر ما كان فيه فعمل به لاجل علمه لا لاجل روايته وليس لاحد ان يقول اذا
عملوا عند سماع هذه الاخبار ولم يعملوا قبل ذلك علم ان عملهم لاجلها دون امر آخر
ويبين ذلك قول عمر في خبر الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفي خبر آخر لولا هذا لقضينا
فيه برأينا فبين انه عدل عن الرأي الى ما عمل لاجل الخبر لا لاجل علمه او امر آخر وكذلك روي عن عمر
انه كان ممن يرى المفاضلة في دية الاصابع حتى اخبر عن كتاب عمرو بن حزم ان النبي صلى
الله عليه وآله قال في كل اصبع عشر من الابل فسوى بين الكل وفي ذلك ابطال قول من قال يجوز
ان يكونوا عملوا بهذه الاخبار لامر آخر وذلك انه لا يمتنع انه قبل رواية هذه الاخبار لم يعملوا
لانهم كانوا ناسين لذلك فلما روي لهم الخبر ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا به لاجل الذكر لا لاجل
الخبر واما قول عمر كدنا ان نقضي برأينا فلا يمتنع ايضا ان يكون لما كان نسي وبعد عهده به اراد
ان يقضي برأيه فلما روي له الخبر تذكر ما كان تضمنه الخبر فرجع الى ما علمه واخبر انه لولا هذا

الخبر الذي كان سببه انه كان كاد ان يقضي فيه برأيه وانما رجع الى كتاب عمرو بن حزم
في الدية فان كتاب عمرو بن حزم فيها كان معلوما بين الصحابة وانه من املاء رسول
الله صلى الله عليه وآله ولم يكن طريق ذلك خبر الواحد فلاجل ذلك رجع اليه والثالث انا
لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها لم يكن فيه دلالة لانه ليس جميع الصحابة عملوا بها
وانما عمل بها بعضهم وليس فعل بعضهم حجة وانما الحجة فعل جميعهم وليس لهم ان
يقولوا انهم بين طائفتين طائفة عملت بها وطائفة لم تنكر عليهم العمل بها فلو لم يكن
صحيحا لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وذلك ان هذا لا يصح من وجهين احدهما انه من اين
لهم انهم حيث لم ينكروا كانوا راضين بافعالهم مصوبين لهم فيما عملوا وما المانع من ان
يكونوا كارهين لذلك منكرين بقلوبهم ومنع من اظهار ذلك بعض الموانع وانما يمكن الاعتماد
على سكوتهم اذا لم يكن لسكوتهم وجه غير الرضا فيحمل عليه فاما اذا امكن غير ذلك فينبغي
ان لا يقطع به على الرضا ايضا فانما يجب عليهم انكار ذلك اذا علموا انهم عملوا بهذه الاخبار
لاجلها وغير ممتنع ان يكونوا شاكين في حال العاملين بها مجوزين لانهم عملوا بها لدليل دلهم
على صحة هذه الاخبار او لمذاكرتهم فلاجل ذلك لم ينكروا والوجه الثاني انهم قد انكروا وامتنع
العمل باخبار الآحاد الا ترى الى ما روي عن ابي بكر انه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة
حتى شهد معه محمد بن مسلمة وما روي عن عمر انه لم يقبل خبر ابي موسى في الاستيذان
حتى شهد معه ابو سعيد وما روي عن علي عليه السلام انه لم يقبل خبر ابن سنان الاشجعي و
غير ذلك مما لا يحصى كثرة وورد هذه الاخبار ظاهر بينهم كما ظهر بينهم العمل بما ذكروه من
الاخبار فان كان عملهم بما عملوه دليلا على جوازه فردهم لما ردوه يجب ان يكون دليلا

على المنع

على المنع منه ولا فرق بينهما على حال وليس لاحد ان يقول انا نحن لا ننكر رد كثير من الاخبار اذا
لم يكن شرط وجوب القبول فيها ثابتا وذلك ان هذا التأويل في رد هذه الاخبار انما يسوغ
اذا ثبت انهم عملوا بخبر الواحد فاما ولما يثبت ذلك بل نحن في سبر ذلك فلا يمكن تأويل
ذلك ولا فرق بين من تأول هذه الاخبار وقال انهم ردوها لبعض العلل ليسلم له العمل بتلك
الاخبار وبين من عكس ذلك فقال انهم عملوا بتلك الاخبار لقيام دليل دلهم على ذلك
غير نفس الاخبار لتسلم الظواهر هذه الاخبار ولا فرق بينهما على حال على ان هذه
الطريقة التي اعتمدوها توجب عليهم وجوب النسخ بخبر الواحد لانهم نسخوا القبلة بخبر الواحد
لانه روي ان اهل قبا كانوا متوجهين في الصلوة الى بيت المقدس فجاءهم مخبر فقال لهم
ان النبي صلى الله عليه وآله حول قبلته الى الكعبة فداروا الى التوجه الى الكعبة وكان ذلك
في عصر النبي صلى الله عليه وآله ولم يجد من انكر عليهم ذلك فينبغي ان يكون على قانون طريقهم
يجوز النسخ بخبر الواحد وذلك لا يقول احد وليس لهم ان يقولوا ان اهل قبا كانوا قد علموا
نسخ القبلة بغير ذلك الخبر فلاجل ذلك عملوا به لان عليهم فيما استدلوا به من الاخبار
مثله بان يقال وانما عملوا بتلك الاخبار لانه قد سبق لهم العلم بما تضمنت تلك
الاخبار فذكروه عند حصولها كما قلتموه في اهل قبا حذو النعل بالنعل واستدلوا
ايضا بما كان من النبي صلى الله عليه وآله من بعثه رسله الى الاطراف وعماله وسعاته
الى النواحي وامره اياهم بالدعاء الى الله تعالى والى رسوله وغير ذلك ولولا ان القبول كان واجبا
منهم والا لم يكن لذلك فائدة وهذا لا يمكن الاعتماد عليه لان النبي صلى الله عليه وآله كان
يبعث رسله ويأمرهم بالدعاء الى الله والى رسوله ولا خلاف ان ذلك طريقه الدليل

وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه بل يجب الرجوع في ذلك الى الادلة الواضحة فيه فكذلك
القول في الاحكام الشرعية فان قالوا انهم كانوا يدعونهم الى معرفة الله سبحانه وينبهونهم على ما
هو مركوز في عقولهم من الادلة الدالة على توحيده وعدله وكذلك كانوا يدعونهم الى
النبي صلى الله عليه وآله والاقرار به ويقرؤن عليهم القرآن الدال على صدقه في دعواه قيل
لهم فاذن قد صار لدعائهم فائدة غير وجوب القبول منهم فاذا جاز ذلك في المعرفة و
النبوة جاز لنا ان نقول في احكام الشريعة مثله بان نقول انهم كانوا ينبهونهم على الطرق
الدالة على احكام الشريعة من الكتاب والسنة المتواتر بها ويجب عليهم النظر فيها
ليحصل لهم العلم بصحة ما تتضمنه ثم بينا لهم طريق التعبد بخبر الواحد ووجوب
العمل به الشرع لان العقل قد بينا انه لا يدل على ذلك فمن اين تعلمون انهم قد تعبدوا
بوجوب القبول من الرسل والعمال حتى يجب عليهم القبول منهم فان احالوا على جهة من
الجهات من تواتر وغير ذلك قلنا مثله في سائر الاحكام وسقط التعلق بهذه الطريقة
فان قيل فما قولكم في المواضع النائية التي نقطع على انه لا تواتر اتصل لهم باحكام
الشريعة قيل له اذا فرضت المسألة في المواضع التي ذكرت في السؤال فلاصحابنا عن ذلك
جوابان احدهما انه لا يجب عليهم القبول منهم وينبغي ان يكونوا متمسكين بحكم العقل
الى ان ينقطع عذرهم باحكام الشريعة فيجب عليهم العمل به والجواب الثاني انه اذا كان
القوم بحيث لم تتصل بهم الشريعة على وجه يقطع العذر وكانت المصلحة لهم في العمل بتلك
الشريعة فانه لا يجوز ان يبعث اليهم الا المعصوم الذي لا يجوز عليه التغيير والتبديل ويظهر على
يده علم معجز يستدلون به على صدقه فاذا علموا صدقه وجب عليهم القبول منه وعلى الوجهين

الى ان يجب عليهم القبول من ذلك الرسل ويحصل فيهم ... طريق يعلمون

جميعا

جميعا يسقط السؤال ثم يقال لهم اذا كانت القوم بحيث فرضتم من البعد من اين تعلمون
انهم متعبدون بوجوب قبول قول الرسل والرجوع الى ما يقولونه في احكام الشريعة فلا بد
لهم من ان يحيلوا على جهة اخرى غير مجرد اتى لهم فيقول لهم مثل ذلك في سائر الاحكام
ويسقط السؤال واستدلوا ايضا بان قالوا لا خلاف في انه يجب على المستفتي الرجوع
الى المفتي مع تجويز الغلط عليه فكذلك يجب الرجوع الى خبر الواحد وان جوز على المخبر الغلط
وهذا ايضا لا يصح الاستدلال به لان لاصحابنا في هذه المسألة مذهبين احدهما
لا يجوز للمستفتي القبول من المفتي بل يلزمه طلب الدليل كما لزم المفتي فعلى هذا سقط
السؤال والمذهب الآخر انه يجوز ذلك والجواب عنه على هذا المذهب ان هذا قياس ولا
خلاف ان هذه المسألة لا تثبت بالقياس لان طريقها العلم ولو اوجب ذلك في
المستفتي والمفتي يجب مثل ذلك في خبر الواحد فان جمعوا بينهما بعلة انه يجوز على كل واحد
منهما الخطا كان ذلك قياسا وقد اتفقنا على ان طريق وجوب العمل بخبر الواحد العلم دون
القياس على ان ذلك انما يستدل به على جواز ورود العبادة بخبر الواحد دون ان يجعل
طريقا الى وجوب ذلك وهذه الجملة كافية في ابطال هذه الشبهة وقد استدلوا باشياء تجري
مجرى ما ذكرناه مثل حملهم ذلك على الشهادة وغير ذلك والجملة التي ذكرناها تنبه في طريق الكلام
على جميع ذلك فلا فائدة في التطويل فاما من راعى ان يكون الراوي اكثر من واحد واستدل
على ذلك بخبر ابي بكر في الجدة وخبر عمر في الاستيذان وحديث ذي اليدين في سهو النبي صلى الله
عليه وآله وانه لم يقبل منه حتى سال غيره من الصحابة وحمله ذلك على الشهادة وغير ذلك فما
ذكرناه من الكلام على من لم يراع العدد كلام عليه لانا اعتبرنا المنع من كل خبر لا يوجب العلم

فلو وجب لاعتبار هذا العدد وقلنا ان هذه الاخبار كلها اخبار احاد لا يصح التعلق بها
ومنعنا من انهم عملوا بها لاجلها ومنعنا ايضا من ان يكونوا كلهم عملوا بها وبينا ايضا
انهم انكروا العمل باخبار الآحاد في مواضع فالطريق الى ابطال ذلك واحد فاما ما اخترته
من المذهب وهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة
وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن احد الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن
في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه
اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم
ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا
فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا
الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده
من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية
من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم
لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض
المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا
من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان

العمل

العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان
قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا
ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء
احدهما جاز ادعاء الآخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل
بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختص بطريقه فاما ما يكون راويه منهم و
طريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس
ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد ايضا يجري مجرى العلم بحظر القياس وقد علم
خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل
به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول
ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا
املى فيه مسئلة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار
الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار
المتضمنة للاحكام التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا
فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على
صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة
بخلافه على ان من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك
جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة من بين
اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف

بعينه وتميّز من اقاويل سائر الفرق المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة
انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول صادرا من غير معصوم علم
ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبيّنه في باب الاجماع فان
قيل اذا كان العقل يجوّز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به فما الذي حملكم على الفرق
بين ما ترويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبي صلى
الله عليه وآله وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا
شرعيا عندنا فينبغي ان يستعمل بحسب ما قررته الشريعة والشرع قرر العمل بما ترويه طائفة
مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى
رواية الفاسق وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون
راويه عدلا بلا خلاف وكل من اشير اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه
فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قال قائل هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين
اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم
من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم
انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان ذلك صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان
المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا ان من منع العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا
اخبار كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخيّر فلو ان اثنين اختار كل واحد
منهما العمل بواحد من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل
فكيف يدعى ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روي عن الصادق عليه السلم

انه سئل

انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال عليه السلم انا خالفت بينهم فترك
الانكار لاختلافهم ثم اضاف الاختلاف الى امره لهم به ولولا انه كان جايزا لما جاز
ذلك عنه فان قيل اعتقادكم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب
عليكم قبولها فيما طريقه العلم لان الذين اشرتم اليهم اذا قالوا وما طريقه العلم من
التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فسألوا عن الدلالة على صحة احالوا
على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغي ان يكون حجة في وجوب
قبولها فيما طريقه العلم وقد قررتم بخلاف ذلك قيل لا نسلم ان جميع الطائفة يحيل
على اخبار الاحاد فيما طريقه العلم مما عددتموه وكيف ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة
العقلية ان طريق هذه الامور العقل او ما يوجب العلم من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك
فيه وعلمنا ايضا ان الامام المعصوم لا بد ان يكون قايلا به فنحن لا نجوز ان يكون قول
المعصوم داخلا في اقوال القائلين بهذه المسئلة الاخبار واذا لم يكن قوله داخلا في
جملة اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت اقوالهم في ذلك مطرحة وليس كذلك القول في اخبار
الاحاد لانه لم يدل دليل على ان قول الامام داخل في جملة اقوال المنكرين لها بل بينا ان قوله
عم داخل في جملة اقوال العاملين بها وعلى هذا سقط السؤال على ان الذي ذكروه مجرد
الدعوى من الذين اشير اليهم ممن يرجع الى الاخبار في هذه المسائل فلا يمكن اسنا
ذلك الى قوم علماء مستبصرين وان قال ذلك بعض غفلة اصحاب الحديث فلا يلتفت اليه
على ما بيناه فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما
رووها رووا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من

المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل
حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح نقله لم يدل على انه كان
معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شي لا انه يعتقد
ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع
النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه
الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء
من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا
عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد
وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار و
الفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الآحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نحن نذكرها
فيما بعد ونشير ههنا الى جمل من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا
طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده
ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم
على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين
بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة
وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة وليس لاحد ان
يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الائمة

تعالى او صحة النبوة قالوا كذا رويناه ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة ذلك
اصحاب الجمل وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجمل وقد حصلت لهم المعارف
بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم
ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما الواجب
عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررناه فما يتفرع عليه من الخطا فيه لا يوجب
التكفير ولا التضليل فاما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية وغير
ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل
وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب
ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام نحو عبد الله بن بكير و
سماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتاخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا
ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك و
كانوا ثقات في النقل فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به والجواب الثاني ان جميع ما يرويه
هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا نعمل به وانما نعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو
على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد فلا يجوز ذلك
فيه على حال وهو على هذا يسقط الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه في
روايته ومتهم في وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية
بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة
فاول ما في ذلك انا لا نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن

الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا على انهم كانوا يعتقدون صحتها بل بينا الوجه في
روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام
على ما يرونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا في ذلك و
هذه الجملة كافية في ابطال هذا السوال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم
يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقراين اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها
عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل له القراين
التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشيا مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة و
الاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسايل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك
لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن
الاستدلال بالقران لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا بالسنة المتواترة لعدم التواتر
ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسايل معدودة ولا لاجماع لوجود الاختلاف في
ذلك فعلم ان ادعا القراين في جميع هذه المسايل دعوى محالة ومن ادعى القراين في جميع ما
ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه ومدافعا لما يعلم
من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيا من القراين حكمت بما
كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشي ورد
الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا
على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا
اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة

المذاهب

المذاهب في الاحكام يفتي احدهم بغير ما افتى به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة
الى باب الديات من العبادات والاحكام والمعاملات وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد
والرؤية في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة ام لا
ومثل اختلافهم في باب الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شي ونحو اختلافهم
في حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف ماء جديد لمسح الراس والرجلين واختلافهم
في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في
ساير ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطايفة مختلفة
في مسايل منه او مسالة متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلم من الاحاديث
المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام
ما يزيد على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطايفة في العمل بها وذلك
اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على
اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع
احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراة من مخالفه فلولا ان
العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون
مخالفه مخطيا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل
على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسالة مما اختلفوا
فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطي فاسق يلزمه ان يفسق الطايفة باجمعها ويضلل
الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد موافقته في جميع احكام الشرع و

من بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من
تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان حسنا جائزا خاصة
وعلى اصولنا ان كل خطاء قبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطاهم كان صغيرا فانحبط
على ما ذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق والتضليل
فان قال قائل اكثر ما في هذا الاعتبار ان يدل على انهم كانوا غير مواخذين بالعمل بهذه الاخبار
وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان من خالف الدليل منهم اخطاء واثم
واستحق العقاب الا انه عفي عن خطائه واسقط ما استحقه من العقاب قيل له الجواب
عن ذلك من وجهين احدهما ان غرضنا من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار
لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب واذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني
ان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب و
اسقط عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار
لا يستحقون العقاب لم يصرفهم ذلك عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به لما
جاز ذلك على حال فان قيل لو كانت هذه الطريقة دالة على جواز العمل بما اختلف من الاخبار
المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على البعض ويفسق بعضهم بعضا ينبغي ان يكون
دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا في الجبر والتشبيه والتجسيم والصورة
وغير ذلك واختلفوا في اعيان الائمة عليهم السلام ولم نرهم قطعوا الموالاة ولا انكروا على
من خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدتموه قيل جميع ما عددتموه من الاختلاف الواقع بين
الطائفة فان النكير واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوز ذلك ايضا

الى التكفير وذلك اشهر من ان يخفى حتى ان كثيرا منهم جعل ذلك طعنا على رواية من خالفهم
في المذاهب التي ذكرت في السؤال وصنفوا في ذلك الكتب وصدر عن الائمة عليهم السلام
ايضا النكير عليهم نحو انكارهم على من يقول بالتجسيم والتشبيه والصورة والغلو وغير ذلك
وكذلك من خالف في اعيان الائمة عليهم السلام لانهم جعلوا ما يختص الفطحية والواقفية
والناووسية وغيرهم من الفرق المختلفة رواية لا يقبلونها ولا يلتفتون اليه فلو كان اختلافهم
في العمل باخبار الاحاد يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها لوجب ان يجروا فيها
ذلك المجرى ومن نظر في الكتب وسبر احوال الطائفة واقاويلها وجد الامر بخلاف ذلك و
هذه ايضا طريقة معتمدة في هذا الباب ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة
ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا
بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم
وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب
والاعتقاد وفلان فطحي وفلان واقفي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في
ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارستهم حتى ان واحدا
منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه بروايه هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا
تنخرم فلولا ان العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه و
بين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر غيره فلا يكون فائدة لشروعهم في
ما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك
دليل على صحة ما اخترناه **فصل** في ذكر القراين التي تدل على صحة اخبار الاحاد

مبحث القراين الصحة الاخبار والمرجحات وحكم المرسل

وعلى بطلانها او ما يرجح بالاخبار بعضها على بعض وحكم المراسيل القرائن التي تدل على
صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم اربعة اشياء الاول منها ان يكون موافقة
لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة على
مذهب قوم او على الوقف على ما يذهب اليه فريق ورد الخبر متضمنا للحظر او الاباحة ولا
يكون هناك ما يدل على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه عند من
اختار ذلك واما على مذهبنا الذي نختاره في الوقف فمتى ورد الخبر موافقا لذلك و
تضمن وجوب التوقف كان ذلك دليلا على صحة متضمنه الا ان يدل دليل على العمل باحدهما
فيترك الخبر والاصل ومتى كان الخبر متضمنا للحظر ولم يكن هناك دليل يدل على الاباحة
فينبغي ان المصير اليه ولا يجوز العمل بخلافه الا ان يدل دليل يوجب العمل بخلافه لان هذا
حكم مستفاد بالعقل ولا ينبغي ان يقطع على حظر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا
يوجب العلم فيقطع به وانما هو موجب للعمل فيعمل به وان كان الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون
هناك خبر آخر او دليل شرعي يدل على خلافه وجب الانقياد اليه والعمل به وترك ما اقتضاه
الاصل الاول هذا فائدة العمل باخبار الآحاد ولا ينبغي ان يقطع على متضمنه لما قدمناه من وروده
موردا لا يوجب العلم ومنها ان يكون الخبر مطابقا لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه
او دليله او فحواه فان جميع ذلك دليل على صحة متضمنه الا ان يدل دليل يوجب العلم
يقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص العموم به او ترك دليل الخطاب فيجب حينئذ المصير
اليه وانما قلنا ذلك لما بيناه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم باخبار الآحاد ان شاء
الله تعالى ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان ما تضمنه

خبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته ايضا وجاز العمل به وان لم يكن ذلك دليلا على صحة
نفس الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا وان وافق السنة المقطوع بها ومنها ان يكون موافقا
لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فانه متى كان كذلك دل ايضا على صحة متضمنه ولا يمكننا
ان نجعل ايضا اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر لانهم يجوز ان يكونوا اجمعوا على ذلك
لدليل غير هذا الخبر من هذه القرائن كلها او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء
باجماعهم على العمل به ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا الخبر فهذه القرائن كلها تدل على صحة
متضمن اخبار الآحاد ولا تدل على صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان يكون الاخبار
مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر
واحد محضا ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه
من كتاب او سنة او اجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه وان كان ما تضمنه ليس
هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فيه فان كان هناك خبر
آخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الآخر وسنبين من بعد ما ترجح به
الاخبار بعضها على بعض وان لم يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع
منهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل
به مقطوعا عليه وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة وليس القول
المخالف له مستندا الى خبر آخر ولا الى دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الآخر والعمل بالقول
الموافق لهذا الخبر لان ذلك القول لا بد ان يكون عليه دليل فاذا لم يكن هناك دليل يدل
على صحته ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس حتى يسند ذلك القول اليه ولا هناك خبر

آخر ولا قول يضاف اليه وجب ان يكون ذلك القول مطرحا ووجب العمل بهذا الخبر والاخذ
بالقول الذي يوافقه واما القراين التي تدل على العمل بخلاف ما يتضمنه خبر الواحد فهو
ان يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب او سنة مقطوع بها او اجماع من الفرقة المحقة
على العمل بخلاف ما تضمنه فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به وانما قلنا ذلك لان هذه
الادلة توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن
لا يقابل العلم وايضا فقد روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على
كتاب الله وسنة رسوله فان وافقهما فخذوا به وان لم يوافقهما فردوه الينا ولاجل ذلك
رددنا هذا الخبر ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر
في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج في سبب خفي علينا الحال فيه
او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقية او غير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع
على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه فاما الاخبار اذا تعارضت

مبحث التعارض

وتقابلت فانها تحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون
احد الخبرين موافقا للكتاب والسنة المقطوع بها والآخر مخالفا لهما فانه يجب
العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة
المحقة والآخر يخالفه وجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه فان لم يكن
مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما فما
كان راويه عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل وسنبين القول في العدالة
المراعاة في هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة وعمل به و

ترك

ترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما
من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان الخبران يوافقان العامة او يخالفانهما
جميعا نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه
وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي
يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك
قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح به على الآخر فينبغي ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل
بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالخبر الآخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما
وامكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر على وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء واما

مبحث العدالة

العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا
ثقة في دينه متحرجا من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل
المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه فان كان هناك في طرق الموثوق
بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك
ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه
ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة
لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما
قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج
والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما
اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم نظر فيما يروونه

فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة الموثوق بهم وجب العمل به وان كان
هناك خبر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما
رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطايفة العمل بخلافه وجب
ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد
ولاجل ما قلناه عملت الطايفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار
الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمن بن عيسى ومن بعد هولاء بما
رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف فاما
ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هولاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا
ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه
في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطايفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في
حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي
وابن ابي العزاقر وغير هولاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال
وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون فان كان هناك ما يعضد روايتهم
ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف
في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها
واستثنوها في فهارستهم من جملة ما يروونه من التصنيفات فاما من كان مخطئا في بعض
الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجا فيها فان ذلك لا يوجب طرح
خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال

الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطايفة
اخبار جماعة هذه صفتهم فاما ترجيح احد الخبرين على الآخر من حيث ان احدهما يقتضي
الحظر والآخر الاباحة والاخذ بما يقتضيه الحظر اولى والاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه
على ما نذهب اليه في الوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان بالشرع فلا
ترجيح بذلك فينبغي لنا التوقف فيهما جميعا او يكون الانسان فيهما مخيرا العمل بايهما شاء
واذا كان احد الراويين يروي الخبر بلفظه والآخر بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى
فان كان ضابطا عارفا بذلك فلا ترجيح لاحدهما على الآخر لانه قد ابيح له الرواية بالمعنى و
اللفظ معا فايهما كان اسهل عليه رواه وان كان الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطا
للمعنى او يجوز ان يكون غالطا فيه ينبغي ان يوخذ بخبر من رواه على اللفظ وان كان احد
الراويين اعلم وافقه واضبط من الآخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الآخر ويرجح عليه
ولاجل ذلك قدمت الطايفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل
بن يسار ونظراؤهم من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال ومتى كان
احد الراويين متيقظا في روايته والآخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات
فينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن ان يكون قد سها
او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان كان ممن لم يعتمد ذلك وذلك لا ينافي العدالة
على كل حال واذا كان احد الراويين يروي سماعا او قراءة والآخر يروي اجازة ينبغي ان يقدم
رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي المستجيز باجازته اصلا معروفا
او مصنفا مشهورا فيسقط حينئذ الترجيح واذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول

انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والآخر يروي من كتابه نظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر ان
جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما
في دفتره وان وجد بخطه لم يذكر تفاصيله وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره وان
وجد بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه فلا يجوز له اولا ان يرويه ويرجح
خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين معروفا والآخر مجهولا قدم خبر المعروف على خبر
المجهول لانه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره واذا كان احد
الراويين مصرحا والآخر مدلسا فليس ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكر باسم
او صفة غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب
ترك خبره واما اذا كان احد الراويين مرسلا والآخر مسندا نظر في حال المرسل فان
كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك
سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي
نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به
وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفردت عن رواية غيرهم فاما
اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا
انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل
فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز
العمل باخبار الآحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في
واحد منهما يطعن في الآخر وما اجاز احدهما اجاز الآخر فلا فرق بينهما على حال واذا كان

احد الروايتين

احد الروايتين زائدة على الرواية الاخرى كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة
في حكم خبر آخر ينضاف الى المزيد عليه واذا كان مع احدى الروايتين عمل الطائفة باجمعها
فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع على صحته وابطال الآخر فان كان مع احدى
الخبرين عمل اكثر الطائفة ينبغي ان يرجح على الخبر الآخر الذي عمل به قليل منهم واذا كان
احد المرسلين متناولا للحظر والآخر متناولا للاباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه في
الوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين جميعا مستفادان شرعا وليس احدهما بالعمل
اولى من الآخر وان علمنا انه اذا لم يكن هناك ما يرجح به احدهما على الآخر كنا مخيرين كان
ذلك ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين المسندين سواء وهذه جملة كافية في هذا الباب

الكلام في الاوامر

فصل في ذكر حقيقة الامر وما به يصير امرا الامر عبارة عن
قول القائل لمن هو دونه افعل والفعل لا يسمى امرا الا على وجه المجاز والاستعارة
وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم هو مشترك بين القول وبين الفعل و
الذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة قسموا اقسام الكلام فسموا من جملتها قول
القائل لمن دونه افعل امرا فينبغي ان يكون ذلك عبارة عنه ولو جاز المخالف ان يخالف
في ذلك لجاز ان يخالف في سائر ما سموه من اقسام الكلام مثل النهي والتحضيض والتمني
والسؤال والخبر وغير ذلك فاذا كان جميع ذلك صحيحا مسلما فينبغي ان يكون ما ذكرناه مثله
وايضا فانهم فرقوا في هذه الصيغة بين كونها امرا ودعاء ومسألة باعتبار الرتبة بان قالوا
اذا كان القائل فوق المقول له سمي امرا وان كان دونه سمي سؤالا وطلبا ودعاء فلو جاز المخالف
في تسميته امرا جاز المخالف في تسميته سؤالا وطلبا وذلك لا يقوله احد وليس لاحد ان يقول

ان تسميتهم لذلك بانه امر لا خلاف فيه بل هو مسلم وانما الخلاف في ان غيره هل
يسمى بذلك ام لا لان من قال بان هذه الصيغة مشتركة بين القول والفعل يسلم
صحة ذلك ويقول انها تستعمل في الفعل ايضا لانا ندل على فساد هذه الدعوى فيما بعد ان شاء الله
تعالى والذي يدل على ما قلناه من ان هذه الصيغة حقيقة في القول دون الفعل اطرادها
في القول ووقوفها في الفعل لانه ليس كل فعل يسمى امرا الا ترى انه لا يسمى الاكل والشرب
والقيام والقعود بانه امر وانما يقال لجملة احوال الانسان انه امر فيقال الامر مستقيم وامر
مضطرب فاما تفاصيل الافعال فلا توصف بذلك وليس كذلك القول لان كل قول
يحصل ممن هو دونه بهذه الصيغة يسمى امرا فعلمنا بذلك انه حقيقة فيما قلناه ومجاز
فيما ذكروه وايضا فان هذه اللفظة لها اشتقاق لانه يشتق منها اسم الفاعل فيقال
آمر واسم المامور وفعل الماضي والمستقبل وكل ذلك لا يتاتى في الفعل فعلم بذلك انها المفعول فيقال ٢
مجاز في الفعل وحقيقة في القول فاما من تعلق بالاستعمال في كون هذه الصيغة مشتركة
فقال وجدت هذه اللفظة استعملت في الفعل كما استعملت في القول فينبغي ان يكون
حقيقة فيهما وقد قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال تعالى وما امر فرعون
برشيد وغير ذلك من المواضع فان الجواب عنه ان يقال ان ذلك كله مجاز وليس نفس
الاستعمال دلالة على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة ونحن نبين ذلك فيما
بعد واذا لم يكن ذلك دلالة على الحقيقة بطل التعلق به وقد ابطلنا ان يكون ذلك على
وجه الحقيقة بما ذكرناه من الادلة فاما قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما
امر فرعون برشيد فقد قيل وجهان احدهما انه لا يمتنع ان ذلك عبارة عن الفعل

بل لا يمتنع ان يكون اراد بذلك امر الله الذي هو قوله وامر فرعون الذي هو قوله ولا يطعن على
هذا الوجه مساواة افعاله في هذا الوصف وفي كونها كلمح بالبصر في سرعة تأتيها
منه لان ذلك يعلم بدليل آخر وبخبر آخر وكذلك يعلم من شيء آخر ان افعال فرعون مثل
اقواله في كونها غير رشيدة فلا يمكن التعلق بذلك والوجه الآخر ان ذلك مجاز لما دللنا
عليه من قبل فاما من تعلق في ذلك بان اهل اللغة جمعوا الامر الذي هو من قبيل الاقوال
اوامر وجمعوا الامر الذي هو من قبيل الافعال امور فينبغي ان يكون ذلك دلالة على كونها
مشتركة فيهما فقوله يبطل لانه يقال له الصحيح ان الامر لا يجمع اوامر اصلا وانما يجمع امور مثل
فلس وفلوس وزرع وزروع وغير ذلك فاما اوامر فخارج عن القياس فان سمع ذلك فانه يكون
على انه جمع الجمع فكانه جمع اولا امور ثم امور جمع اوامر وعلى هذا لا يدل على مخالفتهم بين ذلك
لاختلاف المعنيين واذا ثبت ما قلناه لا يمكن التعلق بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره في وجوب اتباع افعاله عليه السلام لان ذلك غير داخل فيه على وجه الحقيقة وكونها
مرادة على وجه المجاز يحتاج الى دليل غير الظاهر فبطل التعلق به على كل حال واعلم ان
هذه الصيغة التي هي قول القائل افعل وضعها اهل اللغة لاستدعاء الفعل وخالفوا
بين معانيها باعتبار الرتبة فسموها اذا كان القائل فوق المقول له امرا واذا كان دونه
سؤالا وطلبا ودعاء ومتى استعملوها في غير استدعاء الفعل في التهديد نحو قوله تعالى
واستفزز من استطعت وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وفي الاباحة نحو قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا ونحو قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وفي
التحدي نحو قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وفي كون الشيء نحو قوله تعالى

كونوا قردة خاسئين وما اشبه ذلك من الوجوه كانت مجازا لخارجة من باب ما
وضعت له وهذا مذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين وقال جماعة من الفريقين
ان هذه الصيغة مشتركة بين جميع ذلك حقيقة فيه وانما يختص بعضها بالقصد
فاذا اراد المامور به كان امرا وسوى الا يجب الترتيب وان كره الفعل كان ذلك نهيا
وتهديدا والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر و
صيغة النهي وصيغة الخبر فقالوا صيغة الامر قول القايل لمن دونه افعل وصيغة النهي
قول القايل لمن دونه لا تفعل والجملة المركبة من مبتدا وخبر ومن فعل وفاعل نحو قولهم
زيد في الدار ونحو قام زيد ولو كان الامر على ما قالوه لما كان لفرقهم بين هذه الصيغ معنى
وقد علمنا انهم فرقوا وانما قلنا ذلك لانه اذا كان الاعتبار بارادة المامور به على قولهم
لم يمكنهم فلو صادف ذلك قول القايل لا تفعل لكان امرا وكذلك لو صادف كراهته
ذلك لقول افعل لكان نهيا وهذا يؤدي الى انه لا فرق بين هذه الصيغ والمعلوم
من حال اهل اللغة بخلاف ذلك ولا يلزمنا مثل ذلك بان يقال الخبر قد استعمل صيغة
الخبر في الامر نحو قوله تعالى ومن دخله كان امنا ونحو قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن وما اشبه ذلك وكذلك تستعمل صيغة الامر في النهي وغيره من الاقسام نحو
الاباحة والتحدي والتكوين والتهديد وغير ذلك لانا نقول انما استعملوا ذلك على وجه
المجاز دون الحقيقة فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على الحقيقة في الموضعين قيل
لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل وانما يعلم كون
اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا اهل اللغة على انه حقيقة او نجد اللفظ يطرد في كل

موضع او غير ذلك من الاقسام التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة و
المجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وليس لهم ان يقولوا ان المجاز طار والحقيقة
هي الاصل بل لانه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له
فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع
ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه
كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيرها كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة في
واحد من المعنيين ثم يطرا على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة
وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة
الحقيقة فيجعل ما ابتدي باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك فان قيل اليس القايل
اذا قال لغيره اريد منك ان تفعل كذا ناب ذلك مناب قوله افعل فينبغي ان يكون معناهما
واحدا قيل له نحن لا نمنع ان يكون لاستدعاء الفعل لفظة اخرى لانا ما ادعينا انه
لا لفظة يستدعى بها الفعل الا قول القايل افعل بل الذي ادعيناه ان هذه اللفظة
يستدعى بها الفعل وان شاركها غيرها في فايدة هذه اللفظة الا انه متى قال اريد ان
تفعل كذا لا يسمى امرا بل يكون مخبرا والخبر غير الامر وليس لهم ان يقولوا ان السوال
ايضا لا يسمى امرا وهو لاستدعاء الفعل على ما قررتموه لانا قد بينا ان معناهما واحد
وانما فرقوا بينهما في التسمية لشيء يرجع الى اعتبار الرتبة وليس يمكن مثل ذلك في صيغة
الخبر لانهم فرقوا بينها وبين صيغة الامر في اصل الوضع دون اعتبار امر اخر فان قيل اليس
القايل اذا قال لغيره ما اريد ان تفعل كذا او كان دون المقول له يسمى سايلا فينبغي اذا قال

ذلك وهو فوق ان يسمى آمرا قيل له هذا اثبات اللغة بالقياس وذلك لا يجوز لانه ليس اذا كان
للسؤال لفظتان يطلق على مستعملهما لفظ السائل ينبغي ان يكون حكم الامر مثل ذلك
ولو جاز ذلك لادى الى بطلان ما بيناه من اعتبار اهل اللغة الفرق بين هذه الصيغ ؛
ولو لزم ذلك للزم ان يسمى الاشارة امرا لان الشيء قد يشير بما يفهم منه استدعاء الفعل
ويسمى سائلا ولا يقول احد انه آمر على حال فان قيل فلو لم يحتج في كونه امرا الى ارادة المامور به جاز
ان يكون كارها له وقد علمنا استحالة ذلك قيل له ان اردت بانه اذا استدعى الفعل لا يجوز
ان يكون كارها له بمعنى ان ذلك مستحيل فليس الامر كذلك بل هو ممكن وان اردت ان ذلك لا
يحسن فهو مسلم لانه متى استدعى الفعل وكان كارها له كان مناقضا للغرض فان فرضنا ان
الآمر حكيم يدل امره على حسن المامور به فلو كرهه لكان قبيحا وذلك لا يجوز على الحكيم فاجل
ذلك لا يجوز ومتى فرض في من ليس بحكيم فان جميع ذلك جائز غير مستحيل واما حملهم ذلك
على النهي بان قالوا لما كان من شرط النهي ان يكون كارها للمنهي عنه وجب في الامر ان يكون مريدا
للمامور به فالجواب عنه ان الكلام في النهي كالكلام في الامر في ان ذلك ليس بمستحيل ولا
يجب ذلك بكونه نهيا وانما يصح لان من نهى عن فعل وكان حكيما دل نهيه على قبح المنهي عنه
فلاجل ذلك وجب ان يكون كارها له ولم يحسن منه ان يريده لان ارادة القبيح قبيحة ومتى
فرض في من ليس بحكيم فان ذلك جائز فان قيل فباي شيء يدخل في ان يكون مستعملا
لما وضعه اهل اللغة حقيقة دون المجاز قلنا بان يقصد الى استعماله فيما وضعوه ويطلق
القول فانه اذا كان حكيما فانا نعلم انه امر لانه لو اراد غير ما وضع له على وجه التجوز لبينه فمتى لم
يقترن به البيان دل على انه اراد ما وضع له حقيقة ومتى لم نعرف ان القائل حكيم لا يفهم

مراده الا بقرينة او يضطر الى قصده لانه يجوز ان يكون اراد غير ما وضع له وان لم يبين
ذلك في الحال لان القبيح غير مامون منه فاما الكلام في القصد وهل هو من قبيل الاعتقادات
او هو جنس مفرد فليس هذا موضع ذكره وبيان الصحيح منه ولا يمكن ان يدعى ان الامر يعني نفسه
لانا نجد من جنسه ما ليس بامر وما هو في مثل صورته فان ادعى ان ذلك غير ما هو موضوع
للامر كان ذلك فاسدا من وجهين احدهما انهما يشتبهان على الحاسة ولا يفصل السامع
بينهما من جهة الادراك الا ترى ان السامع لا يفصل بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعملوا
ما شئتم من حيث الادراك وان كان احدهما امرا والآخر تهديدا والوجه الثاني ان
ذلك يبطل التوسع والمجاز لان معنى المجاز ان يستعمل اللفظة الموضوعة لشيء في غير ما
وضعت له فمتى قيل ان هذه اللفظة ليست تلك بطل هذا الاعتبار ولا يمكن ايضا ان
يقال انه يكون امرا لانه خطاب ولا لانه علم الآمر بما امر به ولا لانه تصوره لان جميع ذلك يثبت
فيما ليس بامر فبطل اعتبار جميع ذلك **فصل** في ذكر حقيقة مقتضى الامر هل هو
للوجوب او الندب او الوقف والخلاف فيه ذهب اكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وقوم
من الفقهاء الى ان الامر لا يقتضي الايجاب وانما يقتضي ان الآمر اراد المامور به ثم ينظر فيه
فان كان حكيما علم ان المامور به حسن وليس بقبيح وان كان قديما علم ان له صفة زائدة على
الحسن وهي صيغة الندب لان المباح لا يجوز ان يريده الله تعالى وان كان الآمر غير
حكيم لا يعلم بامره حسن الفعل اصلا لانه يجوز ان يريد القبيح والحسن جميعا وذهب قوم
من المتكلمين وجل الفقهاء الى ان الامر يقتضي الايجاب وذهب كثير من المتكلمين
الى الوقف في ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرين ونحتاج في العلم باحدهما

الى دليل وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى غير انه قال ان ذلك بمقتضى اللغة فانه يقول
انه استقر في الشرع ان اوامر الله تعالى واوامر الرسول والائمة عليهم السلام على الوجوب والذي
يعتمد في نفس ان الامر يقتضي الايجاب لغة وشرعا ويحتاج ان ينظر في حكم الآمر فان يعتمد
كان حكيما علم ان لصفته الوجوب وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره ما صفة الفعل لانه
يجوز ان يوجب ما هو قبيح وما هو واجب وما ليس بواجب ولا قبيح فظاهر امره لا يدل
على احدهما والذي يدل على ذلك انا وجدنا العقلاء باسرهم يوجهون الذم الى العبد
اذا خالف امر سيده ويوبخونه على ذلك فلولا انهم علموا ان الامر يقتضي الايجاب لما جاز
لهم ذمه على حال لانه اذا كان مقتضيا للندب فلا يستحق تاركه الذم وان كان مشتركا
لاحتاج الى بيان المراد فلا يستحق الذم اذا تركه وخالفه وفي علمنا بذلك دليل على صحة ما اخترناه
وليس لاحد ان يعلق ذم العقلاء للعبد بقرينة تضاف الى الامر عقل منها الايجاب فلاجل
ذلك ذموه لان ذلك يفسد من وجهين احدهما ان العقلاء انما ذموه علقوا الذم بمخالفة
الامر دون غيره حتى لو استفسروا من ذلك عيبوا عليه وقالوا لانه خالف امر مولاه والثاني استفسروا
انه لو كان الامر على ذلك لوجب ان لا يذمه الا من عرف تلك القرينة وفي علمنا بذمهم له وان
لم يعلموا امرا آخر اكثر من مخالفة الامر دليل على تعليق الذم بذلك حسب ما قلناه
فاما قول من قال انه يقتضي ارادة المامور به فحسب فقد بينا في الفصل الاول ان الامر
لا يدل على ارادة المامور به من حيث كان امرا وانه اذا دل فانما دل لامر آخر غير مطلق الامر
فسقط الاعتراض بذلك ولا يمكن ان يدعى الاشتراك من حيث وجدت اوامر كثيرة
مستعملة في الندب لان ذلك انما يكون كذلك على ضرب من المجاز وقد بينا ان الاستعمال

ليس

علقوا
ليس بدالة على الحقيقة لانه حاصل في الحقيقة والمجاز فان قيل انما انكرتم على من قال
انهم عقلوا هناك قرينة لاجلها ذموا العبد اذا خالف سيده وذلك انه اذا امره بمنافع
نفسه فان فوتها يضر به فلا بد ان يكون موجبا عليه واذا امره بمنافع تعود الى العبد و
لا يستضر هو بفوتها لم يدل على ذلك ولا يذمونه متى خالف قيل له هذا يسقط بالوجهين
الذين قدمناهما احدهما انهم علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره وكان ينبغي على مقتضى
هذا السؤال ان يعلقوا الذم بدخول الضرر على السيد او فوت المنفعة وقد علمنا خلاف
ذلك والآخر انه يذمه من لا يعلم ان السيد يستضر بمخالفته وانه ينتفع بامتثاله فلو كان
لاجل علمه ما قيل لما جاز ان يذمه الا من عرف ذلك وقد علمنا خلاف ذلك على انا لا نسلم ذلك
لان السيد قد لا يستضر بمخالفة عبده ويستحق العبد مع ذلك الذم اذا خالفه الا
ترى ان من قال لغلامه استقني الماء فصلح ليسقيه وكان هناك غلام آخر فسقاه فان العقلاء
يذمون العبد المخالف وان كان السيد لم يدخل عليه ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده فلو
كان كما قالوه لما حسن ذلك على حال وكذلك يذمونه وان خالف منافع ترجع الى العبد
الا ترى انه لو قال له اغسل ثيابك وادخل الحمام وكل الخبز وما اشبه ذلك فلم يفعل
يحسن منه ان يوبخه على ذلك ويذمه فلولا ان ذلك كان يجب عليه والا لم يحسن ذلك و
ليس لهم ان يقولوا انه اذا خالفه فيما عدده ذموه لما عاد ذلك بالضرر عليه فلاجل ذلك
حسن ذمه وذلك انه اذا كان الامر على ما قالوه يسقط فرقهم بذلك بين منافع تخصه
وبين منافع ترجع الى السيد لانهم راموا بذلك ان يفصلوا بين ان يستحق الذم بمخالفة امر
سيده لمنافع تعود اليه وبين منافع ترجع الى العبد وعلى هذا الفرض لا فصل بينهما لان

في كلا الحالين يعود الضرر بالمخالفة على السيد فبطل الفصل ومن سوى بينهما كان
الجواب عنه ما تقدم ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك فقرعه على مخالفة الامر فلولا ان امره كان يقتضي الايجاب والا لم
يستحق التوبيخ وليس لهم ان يقولوا انه انما ذمه لانه كان قد دل على ان ما امر به واجب بقرينة
اقترنت الى الخطاب لان الذي ذكروه مخالف للظاهر لان الله تعالى انما علق ذمه بمخالفة
الامر دون القرينة فمن ادعى قرينة احتاج الى دلالة وليس لهم ان قوله ما منعك ان لا تسجد
ليس بتوبيخ وانما هو تقرير على الذي حمله على مخالفة الامر وذلك ان هذا خلاف الاجماع لانه لا
خلاف بين الامة في ان هذا القول ذم لابليس فمن قال العكس كذلك سقط قوله ويدل ايضا على ذلك
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فحذر من مخالفة اوامر الرسول فلولا انها
كانت مقتضية للايجاب والا لم يجب الحذر من مخالفته فان قالوا المخالفة ليس هو ان لا يفعل
ما اقتضاه الامر بل المخالفة هو رد القول وان يقال ليس كذلك لان الذي ذكروه ضرب من
المخالفة وقد يكون المخالفة بترك المامور به الا ترى ان القائل اذا قال لغيره قم واقعد فمضى و
نام يقال انه خالفه وان لم يرد قوله عليه كما انه اذا رده عليه وقال انه ليس الامر على ذلك يقال انه خالفه
بكل واحد من الامرين مخالفة ونحن نحمل الاية عليهما جميعا وليس لهم ان يقولوا ان قوله فليحذر
قرينة تدل على ان امره على الوجوب دون ان يكون ذلك بمقتضى اللغة لانه متى لم يكن الامر
مقتضيا للايجاب لم يحسن التحذير من مخالفته الا ترى انه لا يحسن ان يحذر الناس من مخالفة
ما ندبنا اليه لما لم يكن لها صفة وجوب ويحسن ذلك فيما يوجب علينا فعلم بذلك ان
التحذير انما يحسن اذا كان الامر مقتضيا للايجاب ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه ما روي

ان النبي

ان النبي صلى الله عليه وآله قال لبريرة ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق
فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع فعدل من الامر الى الشفاعة فلولا
انه كان يقتضي الايجاب والا لم يكن فرق بينه وبين الشفاعة لان شفاعة النبي صلى الله
عليه وآله مرغب في اجابتها فعلم بذلك ان امره كان يقتضي الايجاب فلاجل ذلك لم يامرها
لانه اراد ترغيبها في ذلك ولم يرد الايجاب ويمكن ان يعتمد في ان الامر يقتضي الايجاب
على ان يقال ان الاحتياط يقتضي ذلك لانه متى امتثل المامور به فان كان مقتضاه الندب
فقد فعله على كل حال وان كان تركه فقد امن الذم والعقاب من مخالفته لو كان
واجبا وان كان واجبا فقد امتثل المامور به فالاحتياط يوجب عليه ان يفعل المامور
به ولا يعتقد فيه انه صفة الوجوب لانه اذا اعتقد ذلك وهو لا يامن ان لا يكون كذلك
يكون اعتقاده جهلا وانما يسلم من ذلك اذا خلا من اعتقاد في المامور واقتصر على نفس
الفعل فاذا فعل ذلك كان ذلك معتمدا ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه رجوع المسلمين
باجمعهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا هذا في وجوب الافعال واحتجاجهم في
ذلك الى اوامر الله تعالى واوامر رسوله عليه السلام فلولا انهما تقتضيان الايجاب والا لم يجز
ذلك وكان المحتج عليه ان يقول واي شيء في ذلك مما يقتضي الايجاب والامر لا يقتضي الايجاب
وفي علمنا باجماعهم على ذلك دليل على صحة ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك
بقرينة ولهم على ذلك لان هذا دعوى محضة ومن ادعى القرينة فعليه ان يوردها ولم
نر المحتجين باوامر الله تعالى واوامر رسوله عليه السلام ذكروها على حال فهذه ايضا طريقة معتمدة
ومن الفقهاء والمتكلمين من استدل على ان الامر يقتضي الايجاب بان قالوا ان الايجاب

ذكر بعض المذهب كلهم الا ان هذا
ان امكن فانه عكس ان يبقى الى ان

حكم معقول فاحتاج الى ان يكون اهل اللغة وضعوا له عبارة لان الحاجة اليه ماسة وليس
غير عبارة تستعمل في ذلك الا هذه اللفظة فينبغي ان يكون مفيدة للايجاب واعترض
على هذا الدليل من خالفهم بان قالوا هذا محض الاقتراح ولم يجب على اهل اللغة ان
يضعوا لذلك عبارة الا انهم قد وضعوا لكل امر معقول عبارة فان ادعيتم ذلك كان
الوجود بخلافه لانا نعلم ان اختلاف الروايح امور معقولة ولم يضعوا لكل واحد منها
عبارة تخصه كما فعلوا ذلك في الالوان وكذلك لم يضعوا لاختلاف الاكوان
اسما كما وضعوا للالوان وامور كثيرة معقولة لم يضعوا لها عبارة فما المنكر من ان يكون
حكم الايجاب ذلك الحكم ولو سلم ذلك فقد وضعوا لذلك وهو قولهم اوجبت عليك
والزمتك اياه او فرضت عليك او متى لم تفعل استحققت الذم والعقاب وهذه
عبارات تفيد ما ذكرتموه على ان الندب ايضا معنى معقول والاباحة ايضا معنى معقول
ولم يضعوا لهما عبارة فان قلتم قد وضعوا لهما عبارة وهي قولهم ندبتك اليه او اجبتك
اياه قيل لكم وكذلك قولهم ندبت واوجبت خبر محض وليس بامر فاستوى القولان فاما الاستدلال
بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول على ان امرهما يقتضيان الايجاب فلا يصح لان الاية
تضمنت الامر بالطاعة لهما والكلام في الامر وقع هل مقتضاه الايجاب ام لا فالاستدلال
بها لا يصح فاما قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الى قوله مما قضيت و
يسلموا تسليما لا يمكن الاعتماد عليه ايضا في ان الامر يقتضي الايجاب لان القضاء في الاية
بمعنى الالزام وليس بمعنى الامر والالزام هو الايجاب وكذلك قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لا يمكن الاعتماد عليه لان الايجاب

القضاء بمعنى الالزام على ما بيناه على ان من قال ان الامر يقتضي الندب لا يقولون ان لهم الخيرة
بل يقولون ان الفعل بمقتضاه الندب والاولى فعله والتخيير انما ثبت في المباح المحض و
ليس في ذلك قول لاحد وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا لا يمكن
ايضا الاعتماد عليه لان العصيان قد يكون بمخالفة المندوب اليه ولاجل هذا حملنا قوله تعالى و
عصى آدم ربه فغوى على انه فعل خلاف ما ندب اليه على انه قد يتجاوز ذلك الى ان يقال
في من خالف المشورة بانه عصى فيقولون اشرت عليك فعصيتني فلا يكون الاعتماد عليه والذي
قلناه هو الاعتراض على قول من قال لو لم يقتض الامر الايجاب لما سمي من خالفه عاصيا لانا
قد بينا ان العصيان قد يطلق على مخالفة المندوب فلما وصف الله تعالى ابليس بالعصيان
فانه علم انه فعل فخالف بترك السجود المامور به وقد دللنا على ان الامر يقتضي الايجاب فلم يخرج
من بابه ومن قال بالندب قال علم ذلك بدليل غير الامر فلا يمكن الاستدلال بالاية فاما من اعتمد
على ان الامر بالشيء نهي عن ضده لفظا او معنى فلاجل ذلك اقتضى الايجاب فلا يكون الاعتماد
عليه لان عندنا ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده وسنبين ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى فلا
يكون الاعتماد على ذلك ولا يمكن ايضا ان يعتمد على ان يقال ان الامر يدل على ان الآمر مريد
للمامور به واذا كان كذلك فلا بد ان يكون كارها لضده لان ذلك يفسد من وجهين
احدهما انا قد بينا ان الامر لا يقتضي ارادة المامور به اصلا فلا يصح ذلك ثم لو اقتضى
ذلك لم يجب ان يكون كارها لضده والوجه الثاني ان ذلك يقتضي ان يكون النوافل
واجبة لانها مرادة وقد علمنا انها ليست مكروهة الضد ولا يمكن ايضا ان يقال
ان نفس الارادة للشيء كراهة لضده لان ذلك يفسد من وجهين ايضا احدهما ان الشيء

الواحد لا يجوز ان يكون بصفتين ضدين فكيف يمكن ان يدعى ان الارادة بصفة
الكراهة والثاني ان ذلك ينقض بالنوافل لانها مرادة وليست مكروه الضد ولا يمكن
ايضا الامر يقتضي المامور به وليس على جواز تركه دليل لان القايل ان يقول انه يقتضي
المامور به ولكن الكلام في انه كيف يقتضيه هل هو على جهة الوجوب او على جهة الندب
ولا يمكن ايضا ان يقال ان الامر ارادة المامور به على جهة الايجاب لان ذلك متى لم يثبت به
لما قلناه من ان الامر يقتضي الايجاب او ان يقال انه ارادة المراد فلا بد من ان يكون
كارها لضده وارادة النفي كراهية لضده لا تعقل فان اريد بذلك الوجوب او فذلك
صحيح وينبغي ان يقتصر على ان يقال ان الامر يقتضي الايجاب ولا يتعرض في العبارة
وان اريد به ما عدا ذلك فقد ابطلنا صحة ذلك ولا يلزم القايلين بالندب ان يقال
لهم ينبغي على قولكم ان لا يكون فرق بين الامر بالنوافل والفرايض لانهم يقولون ان بمجرد الامر
لا فرق بينهما وانما علمنا حكم الفرايض وانه يستحق بتركها العقاب لدليل غير الامر ولا
يلزمهم ايضا ان يقال لهم ينبغي ان يكون الامر لا يدل على اكثر من حسن المامور به فقط اذا
كان صادرا من حكيم ويلزم على ذلك ان يكون الله تعالى مريدا للاباحة لانها حسنة
لانهم يقولون المباحات وان كانت حسنة فلا يحسن من القديم تعالى ان يريدها
في دار التكليف لان ذلك عبث لا فايدة فيه فالاعتماد على ما قلناه واحكمناه **فصل**
في حكم الامر الوارد عقيب الحظر ذهب اكثر العلماء ومن صنف اصول الفقه الى ان الامر
اذا ورد عقيب الحظر اقتضى الاباحة وقال قوم انه مقتضى الامر على ما كان عليه من ايجاب
او ندب او وقف فلا اعتبار بما تقدم وهذا هو الاقوى عندي والذي يدل

على ذلك

على ذلك ان الاعتبار في هذه الالفاظ بظواهرها وبموضوعها في اللغة لانا متى لم
نراع ذلك لم يمكننا الاستدلال بشيء من الكلام واذا ثبت ذلك وكانت صيغة الامر موضوعة
بعد الحظر كما كانت قبل الحظر وجب ان يكون مقتضاها على ما كان الا ان يدل دليل على وجوب
خلاف ذلك فيحمل عليه كما اذا دل دليل ابتداء على خلاف مقتضاها في اصل الوضع حملت
عليه والذي يدل ايضا على ذلك ان كون الامر واردا عقيب الحظر اللفظي ليس باكثر من كونه واردا
عقيب الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة ورمي الجمار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل
فعلها ومع ذلك لما ورد الشرع بها وتناولها الامر حمل ذلك على الوجوب والندب على الخلاف
فيه ولم يكن ما تقدمها من الحظر العقلي موجبا لاباحتها وكذلك حكم الامر اذا ورد عقيب الحظر
اللفظي ينبغي ان يكون حكمه حكم ما ورد ابتداء ولا يوثر في تغيير ذلك ما تقدمه من الحظر الا بدليل
فاما تعلقهم في ذلك بان قالوا الحظر لما كان منع من الفعل ينبغي ان يكون الامر رافعا لذلك
وذلك يفيد الاباحة فان الذي يقتضيه هذا الاعتبار انه ينبغي ان يكون الامر مخالفا لحكم
الحظر وكذلك نقول وقد يكون مخالفا بان يقتضي الوجوب او الندب او الاباحة فمن اين ان
المراد احدها دون الآخر وكل ذلك يزيل حكم الحظر فسقط التعلق بذلك فاما تعلقهم في ذلك
بان اوامر القرآن الواردة عقيب الحظر كلها كذلك نحو قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض ونحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وما جرى مجرى ذلك فينبغي ان يكون حقيقتها
ذلك فليس بصحيح لانا نقول انما علم ذلك بدليل غير الظاهر ولو خلينا والظواهر لحكمنا في
هذه الاوامر كما كنا نحكم فيها ابتداء من غير ان يتقدمها حظر فالتعلق بذلك لا يصح على انه
قد ورد في القرآن عقيب الحظر الامر ولم يوجب الاباحة نحو قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى

بلغ الهدى محله وحلق الرؤس بعد بلوغ الهدى محله لعين مباح بل هو نسك وذلك
مخالف لما اصلوا القول فيه **فصل** في ان الامر بشيء هل هو امر بما لا يتم الا به اعلم
ان الامر اذا ورد فلا يخلو من ان يكون متناولا لمن كان على صفة مخصوصة او يكون مطلقا فان
كان متناولا لمن كان على صفة وجب ان يكون مقصورا على من كان عليها ومن ليس عليها لا
يلزمه ان يجعل نفسه عليها ليتناوله الامر الا ان يدل دليل على وجوب تحصيل تلك الصفة لم
فحينئذ يلزمه لمكان الدليل وذلك نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا فاوجب الحج على من كان مستطيعا فمن ليس بمستطيع لا يلزمه تحصيل الاستطاعة
ليدخل تحت الامر وكذلك لما اوجب الزكوة على من ملك مائتي درهم او عشرين دينارا فمن
ليس معه النصاب لا يلزمه تحصيل النصاب ليدخل تحت الامر فان كان الامر مطلقا نظر فيه
فان كان لا يصح على وجه ما الا بفعل آخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم معه المامور به وذلك
نحو الامر بالمسبب وهو لا يحصل الا من سبب فلا بد من ان يكون السبب واجبا عليه الا ترى
ان من وجب على غيره ايلام ضرب وذلك لا يحصل الا من ضرب فلا بد من ان يلزمه الضرب
ليحصل عنه الالم ولهذه الجملة قلنا ان الكافر اذا كان مخاطبا بالشرايع على ما بيناه يلزمه
الاسلام لانه لا يصح منه ايقاع الفعل على وجه القربة وكونها شرعية وكونه كافرا يمنع من ذلك
فان كان ذلك المامور به يصح على وجه ما حصوله الا انه قد علم بالشرع انه لا يكون شرعيا الا
بفعل آخر جرى مجرى الاول في وجوب تحصيل ذلك الامر حتى يصح المامور به وذلك نحو قوله
تعالى اقيموا الصلوة وقد علمنا ان الصلوة لا تصح الا بالطهارة وستر العورة وغير ذلك من
الشرايط ولا يكون شرعية الا كذلك وجب عليه تحصيل كل ما لا يتم الصلوة الا بها من الطهارة

وغيرها

وغيرها وان لم يدل دليل على وجوب فعل آخر غيره الا انه قيل اذا كان امر من الامور وجب عليك
كذا فانه لا يجب عليه تحصيل ذلك الامر ليلزمه ما اوجب عليه عند حصوله ولذلك قلنا
ان قوله تعالى وآتوا الزكوة لا يقتضي وجوب تحصيل النصاب لما لم يدل دليل شرعي على ذلك و
فرقنا بينه وبين قوله تعالى اقيموا الصلوة على ما بيناه فاما استدلال اهل العراق على ان ستر الركبة
واجب لان ستر العورة لا يتم الا به فبعيد لان ذلك ليس بمستحيل بل يمكن ستر العورة وان
لم يستر الركبة اذا سلم لهم ان الفخذ عورة وان كان عندنا الامر بخلاف ذلك اللهم الا ان يدل دليل
آخر على ان ستر العورة لا يتم الا بستر الركبة فحينئذ يجب عليه الا هو بستر العورة واما ما قاله
الشافعي في قوله تعالى او عدل ذلك صياما من انه اذا كان بدل كل يوم مد من طعام فنقص عن
المد يجب صوم يوم تام لان صوم بعض اليوم لا يتم الا بصوم جميعه فصحيح لانا قد علمنا بالشريعة ان
بعض اليوم لا يكون صوما فاوجبنا تمام اليوم لذلك وجرى ذلك مجرى الامر بالصلوة وانها
لا يكون كذلك الا بالطهارة فاوجبنا الطهارة ولو لم يدل دليل على ذلك لما كنا نوجب عليه الا ذلك
القدر الذي يصيبه فاما دخول المرفقين في باب وجوب غسلهما في غسل اليدين فخارج عن
هذا الباب لان اسم اليدين واقع على عضوين المرفقان داخلان فيهما فليس ذلك من باب ما لا يتم
الشيء الا به فمن ظن ذلك فقد ابعد واما ما يحكى عن ابن عباس في قوله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله انه لما كان الاتمام يقتضي الدخول وجب الدخول الذي لا يصح الاتمام الا به فالذي يقوى
عندي خلاف ذلك لا يمتنع ان يكون الامر متناولا لمن كان قد دخل في الحج فحينئذ يلزمه اتمامه
وان من لم يدخل فيه فليس يجب عليه الدخول اللهم الا ان يدل دليل على وجوب الدخول غير الامر
بالاتمام فحينئذ يجب المصير اليه ولاجل ما قلناه وجب على من دخل في الحج تطوعا اتمامه

وان كان الدخول لم يكن واجبا عليه وبحجة الاسلام يجب الدخول فيها واتمامها لما دل الدليل على ذلك وهذه جملة كافية ينبغي ان يجري الباب على هذا المنهاج ان شاء الله تعالى

فصل في ان الامر يتناول الكافر والعبد كما يتناول المسلم والحر ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرايع وكذلك العبد وقال قوم شذاذ ليسا بمخاطبين بها والذي ذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان المراعى في كون المكلف مخاطبا بالشرعيات ان يرد الخطاب على وجه يتناوله لظاهره ويكون متمكنا من ذلك فاذا ثبت هذا فمتى ورد الخطاب يحتاج ان ننظر فيه فان كان خطابا للمؤمنين مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا فينبغي ان يكون الخطاب يختصهم ولا يتناول الكافر الا ان يدل دليل على انهم مخاطبون به مثل المؤمنين فيحكم بذلك لاجل الدليل ومتى كان الخطاب متعلقا باسم يتناول الكافر والمسلم مثل قوله تعالى يا ايها الناس ولله على الناس وخذ من اموالهم وما جرى مجرى ذلك فينبغي ان نحمله على عمومه وشموله في دخول المسلم والكافر تحته الا ان يدل دليل على خلافه فيحكم به ويخرج من جملة العموم وليس لاحد ان يقول ان الكافر لا يصح منه فعل الصلوة ولا فعل الحج مع كفره فلا يجوز ان يكون مرادا بالخطاب وذلك ان الذي يجب ان يكون عليه حتى يصح تناول الخطاب له ان يكون على صفة يصح معها اذا تناوله الامر ان يكون متمكنا من تحصيلهما ويحسن تكليفه في الحالين على حد واحد فاذا ثبت ذلك فالكافر وان لم يكن بصفة الايمان فتصح منه العبادة فهو متمكن من فعل الايمان ويجب عليه تحصيله لتصح منه العبادة لان ايجاب الشيء ايجاب ما لا يتم الشيء الا به على ما بيناه في الفصل الاول في المسبب والسبب والطهارة والصلوة وانه لا فرق بين ان يكون مستظهرا في تركه

فعل الصلوة وبين ان يكون متمكنا منها في انه يلزمه كذلك وكذلك القول في الكافر وليس يجري ما ذكرناه مجرى من قطع رجل نفسه في سقوط فرض الصلوة عنه قائما لانه مع قطع رجله يستحيل منه فعل الصلوة قائما فلاجل ذلك سقط عنه وليس كذلك الكافر لان الايمان ممكن فيه ويجري في هذا الباب مجرى من شد رجل نفسه في انه يلزمه فعل الصلوة قائما ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فذم الله تعالى المشركين بمنعهم الزكوة فلولا انهم مخاطبون بها والا ما كانوا يستحقون الذم اذا لم يفعلوها ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى حاكيا عن الكفار قالوا لم نك من المصلين فلولا انهم مخاطبون بها والا لم يعدوه من جملة ما عوقبوا عليه وليس لهم ان يقولوا انهم عدوا من جملة ذلك قوله ولم نك نطعم المسكين وان كان ذلك غير واجب عليهم وذلك انه لا يمتنع ان يكون ارادوا بذلك منع الزكوة من المساكين او منع ما يجب عليهم في الكفارات من اطعام المساكين على ما تضمنه الاية الاولى فلاجل ذلك عدوه في جملة ما عوقبوا عليه ويدل ايضا على ذلك انه لا خلاف فيه بين المسلمين من وجوب حد الزاني عليهم اذا زنوا ووجوب القطع عليهم اذا سرقوا فلولا انهم مخاطبون بترك الزنا وترك السرقة والا لم يجب عليهم الحد كما لا يجب على المجانين والاطفال لما لم يكن ذلك واجبا عليهم ويتعلق من خالفنا في ذلك بان قال الصلوة لا تصح منه فينبغي ان لا يكون مخاطبا بها كما ان المقطوع الرجل لما لم يصح منه فعل الصلوة قائما لم يكن مخاطبا بها وقد قلنا ما عندنا في ذلك فاغنى عن الاعادة ويتعلقوا ايضا بان قالوا لو كان الكافر مخاطبا بالصلوة لوجب عليه قضاؤها اذا اسلم مثل المسلم اذا لم يصل وجب عليه قضاؤها وهذا ايضا غير صحيح لان القضاء فرض ثان يحتاج الى دليل مستانف وليس ما دل على وجوب الفعل دال على قضائه الا

نزى من فاتته الجمعة وصلوة العيدين لا يلزمه قضاؤهما وان كان مخاطبا بهما في حالة
الادا وكذلك ما دل على وجوب القضا لا يدل على وجوب المقتضى لان الحايض يلزمها
قضا الصوم وان لم يكن ذلك واجبا عليها في حال الحيض فان قالوا الصوم وان لم
يجب عليها في حال الحيض فهو واجب عليها على وجه قلنا ذلك ينتقض بالصلوة فانها
تجب عليها على وجه ومع ذلك لا يلزمها اداؤها في حال الطهر والكلام في العبد كالكلام
في الكافر سوا لا فرق بينهما اذا كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا ان العبد لا
يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال لان
الاوقات التي هي اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملك منه من الاوقات فسقط
الاعتراض بذلك واما الصبي الذي ليس بكامل العقل ولا مميز لما يجب عليه وان كان الاسم
يتناوله وغيره لانا نخصه من ذلك من حيث لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل
ومن لا يتمكن من فعل ما كلفه على الوجه الذي كلف فاما ما يتعلق بالاموال فهم داخلون
تحت الاسم الذي يوجب ذلك من الزكوة وقيم المتلفات واروش الجنايات وغير ذلك
لان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يدخل تحته البالغ والطفل فينبغي ان يجب ذلك وعلى
هذا يجري الباب فاما المراة فان كان الخطاب يختص النسا فلا خلاف انها داخلة تحت
الخطاب وان كان الخطاب يتناول اسم الجنس مثل قوله ولله على الناس حج البيت
فكذلك وان كان الخطاب يختص الذكور فمن الناس من قال ان النسا لا يدخلن فيه الا
بدليل وهو الظاهر من مذهب الشافعي وعليه كثير من الفقها وذهب الباقون الى
انهن يدخلن مع الرجال لان الرجال والنسا اذا اجتمعوا في الخطاب غلب حكم التذكير وهو الظاهر

على مذهب اهل اللغة فينبغي ان يعتمد عليه وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل**
في ان الامر بالشي هل هو نهي عن ضده ام لا ذهب اهل العدل من المتكلمين وكثير من
الفقها الى ان الامر بالشي ليس بنهي عن ضده وذهب المجبرة وباقي الفقها الى ان الامر بالشي
نهي عن ضده ثم اختلفوا فمنهم من قال انه نهي عن ضده لفظا ومنهم من قال انه نهي عن ضده
معنى والذي اذهب اليه ان الامر بالشي ليس بنهي عن ضده لفظا وانما من جهة المعنى فعلى
المذهب الذي اخترناه في ان الامر يقتضي الايجاب واذا كان صادرا من حكيم دل على وجوب
ذلك الشي يقتضي ان يكون تركه قبيحا سوا كان له ترك واحد او تروك كثيرة في انه يجب
ان يكون كلها قبيحة اذا كان الامر مضيقا وان كان الامر مخيرا فيه بينه وبين ضد له آخر دل
على ان ما عدا ذلك قبيح من تروكه وان لم يكن له الا ترك واحد فيجب القطع على انه قبيح اذا لم
يدل على انه واجب مثله مخير فيه الا ان مع هذا التفصيل ايضا لا يجوز ان نسميه نهيا عن
ضده لان النهي من صفات الاقوال دون المعاني وليس كل ما علم قبحه يسمى نهيا الا على
ضرب من المجاز والذي يدل على صحة ما اخترناه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة النهي وبين
صيغة الامر فقالوا صيغة الامر قول القايل لمن دونه افعل والنهي قوله لا تفعل وبهما يدرك
بحاسة السمع وليس يسمع من قوله افعل لا تفعل فلا ينبغي ان يكون نهيا من حيث اللفظ
لانه لو كان كذلك لوجب ان يسمعا معا كما يسمع لو جمع بين اللفظين وقد علمنا خلاف
ذلك فاما اقتضاؤه النهي من حيث المعنى فقد بينا ما عندنا في ذلك وفيه كفاية
وذلك مبني على ان الامر يقتضي الايجاب وقد دللنا عليه فيما مضى وبين ايضا صحة ما قلنا
ان الامر بالشي لو كان نهيا عن ضده لجاز لقايل ان يقول ان العلم بالشي جهل بضده

وذلك يجمل انه ولا يلزمنا مثل ذلك فيما اخترناه من دلالته على قبح تركه لانه لا يمتنع ان يدل الشي
على حسن امر وقبح شي آخر من وجهين وليس ذلك بمتضاد ويستحيل ان يكون العلم جهلا او
لان الصفتين متضادتان فبان الفرق فاما شبهة من خالف في ذلك فهو ان قال
ان الامر يقتضي ارادة المامور به وارادة الشي كراهة ضده والحكمة تقتضي ان لا يريد الشي الا
ويكره ضده فان ذلك يسقط بما قلناه من ان الامر لا يدل على ارادة المامور به ولو دل لم
يكن ارادة الشي كراهة ضده لان ارادة النوافل حاصلة وليست بكراهية لضدها وهي
مبني على ان الامر يقتضي الايجاب واذا كان صادرا من حكيم دل على وجوبه وان ما عداه قبيح اذا
لم يدل على انه واجب مخير فيه وهذا هو المعتمد عليه على ما بيناه **فصل** في ان الامر
بالشي هل يقتضي الفعل مرة او يقتضي التكرار ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الامر بالشي
لا يقتضي بظاهره اكثر من فعل مرة ويحتاج في زيادته الى دليل وهو المحكي عن ابي الحسن والنظام
من قول الشافعي وقال قوم شذاذ ان الامر بظاهره يقتضي التكرار وذهب قوم الى الوقف في
ذلك فقالوا نقطع على ان ارادة المرة الواحدة مراد وما زاد عليه مشكوك فيه فنتوقف فيه
والذي اختاره المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الامر في الشاهد على وتيرة واحدة اذا
سبرناه يقتضي الفعل مرة واحدة ولا يفهم من ظاهره الا ذلك الا ترى ان من قال لغلامه
اسقني لا يعقل منه اكثر من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة ثانية لعد سفيها
وليس لاحد ان يقول ان ذلك يعقل بشاهد الحال وبقرينة اقترنت الى الامر ودلت على المرة
الواحدة وذلك ان ما ذكرناه نعقله من لا يعرف القرينة اصلا ولا يخطر بباله ثم القرينة
يحتاج ان يكون معقولا وليس هناك قرينة تدل على ذلك فان قالوا القرينة انه يعلم استكفاءه

بشربة واحدة وما زاد عليها لا يحتاج اليه قلنا هذا لا طريق له الى العلم به لانه قد لا يكتفي
بشربة واحدة ويحتاج في زيادتها الى تجديد الامر فلو كان ذلك معقولا بالامر الاول
لما احتاج اليه واذا ثبت ذلك في الاوامر في الشاهد وجب ان يكون حكم اوامر الله تعالى
ذلك الحكم ويدل على ذلك ايضا ان الامر لو اقتضى استغراق الاوقات لاقتضى استغراق
الاحوال والاماكن فلو كان يجب فعله في سائر الاماكن والاوقات لوجب فعله على
سائر الاحوال وفي سائر الاماكن وذلك لا يقوله احد وانما قلنا ذلك لان الاوقات ظروف
الزمان وكما ان الفعل لا بد له من ذلك فكذلك لا بد له من ظروف المكان والاحوال
ويدل على ذلك ايضا لا خلاف فيه بين الفقهاء ان الرجل اذا امر وكيله بطلاق
زوجته لم يكن له ان يطلقها اكثر من واحدة فلو كان الامر يقتضي التكرار لجاز له اكثر من
واحدة وذلك خلاف الاجماع ويدل على ذلك ايضا ان الامر بالشي امر بايجاده فيجري في ذلك
مجرى الخبر عن ايجاده فكما ان الخبر عن ايجاده لا يقتضي اكثر من مرة واحدة فكذلك الامر ويدل
على ذلك ايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما قال له سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي
في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال عليه السلام بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فبين
عليه السلام ان ما يقتضي الامر لذلك العام وما زاد على ذلك انما كان يثبت بقوله نعم لو قاله ولو كان
الامر يقتضي التكرار لما احتاج الى ذلك فان قيل اذا كان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة فلم
استفهم سراقة وهلا قطع بظاهره على انه لذلك العام ولا يحتاج الى الاستفهام قيل له انما
استفهم عن ذلك لانه جوز ان يكون ذلك للابد بدليل غير ظاهر الامر كما وجد مثل ذلك في
اوامر كثيرة مثل الصلوة والزكوة وغيرهما من افعال الشرع فلاجل ذلك حسن استفهامه

عنه ويتعلق من خالفنا في ذلك باشيا منها انهم حملوه على النهي وقالوا ان النهي لما اقتضى
التكرار فكذلك يجب في الامر لانه ضده والجواب عن ذلك انا نقول في النهي مثل ما نقول
في الامر وان الذي يقتضيه ظاهره ان لا يفعله دفعة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج
الى دليل آخر ومن الناس من فرق بينهما فقال الاستعمال فرق بين الموضعين
لان النهي يعقل منه في الشاهد التكرار الا ترى ان من قال لغلامه لا تفعل كذا وكذا يعقل
منه الامتناع على كل حال وليس كذلك الامر على ما بيناه وقالوا ايضا ان النهي لما كان يقتضي
الكف والكف عن المنهي عنه لا ضيق فيه ولا حرج فاقتضى لذلك الدوام وليس كذلك
الامر لانه لو اقتضى الدوام لحق في ذلك المشقة والضيق وقالوا من انتهى عن الفعل
في الازمان كلها فيقال انه انتهى عما نهي عنه واذا امر بالشي وفعله ثم فعله مرة اخرى
لا يقال انه فعل ما امر به والمعتمد هو الاول ويبعد الفرق الثاني وهو الرجوع الى الشاهد
ويتعلقوا ايضا بان قالوا انه اذا اطلق الامر فليس بان يقتضي الفعل في وقت باولى من
ان يقتضي في وقت آخر فيجب ان يحمل على الاوقات كلها والجواب عن ذلك انا نقول
انه يجب عليه ان يفعله في الثاني على ما ذهب اليه في الفور فسقط السوال ومن قال
بالتراخي يقول هو مخير في الاوقات كلها والجواب عن ذلك انا نقول كذلك ومن قال بالوقف
قال ينتظر بيان وقت الفعل وليس لاستغراق الاوقات فيه ذكر فيدعى فيه العموم ويتعلقوا
ايضا بان قالوا لو لم يقتض التكرار لما صح النسخ لان معنى النسخ هو ازالة مثل الحكم الثابت
بالنص الاول في الثاني بنص آخر على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تأخره عنه ولو كان الامر
يقتضي الفعل مرة واحدة لما صح ذلك على حال والجواب عن ذلك ان النسخ انما يصح اذا

دل دليل غير الظاهر على انه اريد به التكرار فاما اذا تجرد عن ذلك فلا يصح فيه النسخ على
حال ويتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القرآن كلها على التكرار فوجب ان ذلك يكون
بمقتضى الامر والجواب عن ذلك انا لا نسلم ان اوامر القرآن كلها على التكرار لان فيها
ما يقتضي الفعل مرة واحدة وهو الامر بالحج على ما بيناه فاما ما يقتضي منها التكرار فبدليل
غير الظاهر وهو الاجماع فمن اين لهم ان ذلك بمقتضى الامر فهذه الجملة التي ذكرناها تاتي
على جميع ما يتعلق بهذا الباب **فصل** في ان الامر المعلق بصفة او شرط هل
يتكرر بتكررهما ام لا ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الى انه لا يتكرر بتكرر الشرط والصفة
وانه يقتضي الفعل مرة واحدة عند اول الشرط والصفة ومنهم من قال ان ذلك يوجب التكرار
والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان القايل اذا قال لغلامه اذا دخلت
السوق اشتر الفاكهة لم يعقل منه شرا الفاكهة كلما دخل السوق وانما يعقل ذلك مرة
واحدة حتى انه لو فعل دفعة اخرى لاستحق التوبيخ والذم ويدل ايضا على ذلك انه اذا ثبت ان
الامر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة فمتى علقه بصفة او شرط انما يقتضي ايقاع ذلك
الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بها ولو اقتضى ذلك التكرار لاقتضى مطلق
الامر وقد دللنا على خلاف ذلك ويدل ايضا على ذلك ان القايل اذا قال لوكيله طلقها اذا
دخلت الدار فلا خلاف ان ذلك لا يقتضي جواز طلاقها كلما دخلت الدار وانما يقتضي
جواز ايقاع الطلاق عند دخولها الدار اولا واذا ثبت ذلك فاوامر الله تعالى ينبغي ان
يكون هذا حكمها لان حقيقة الامر لا تتغير وقد تعلق من خالف في ذلك باشيا
منها انهم قالوا ان الحكم المعلق بالصفة والشرط يجري مجرى تعليقه بالعلة فكما ان

الامر المعلق بالعلة يقتضي التكرار عند تكرر العلة فكذلك القول في الشرط والصفة والجواب
عن ذلك ان هذا السؤال ساقط عنا لانا نقول بالقياس والعلل ومن قال بذلك يقول
ان العلة دالة على الحكم فلذلك يتكرر الحكم بتكررها لانه لا يجوز حصول الدليل
مع ارتفاع المدلول لان ذلك يكون نقضا له وليس كذلك الاسم والصفة والشرط شرط ولا يجب
ان يكون مثل الشرط شرطا في كل موضع كما لا يجب ان يكون دخول الدار شرطا في جواز الطلاق
كلما دخلت الدار وتعلقوا ايضا بان قالوا لو لم يتكرر بتكرر الشرط والصفة لكان اذا لم يفعل
مع الشرط الاول وفعل مع الشرط الثاني يعد قاضيا لا مؤديا فلما كان ذلك باطلا علم انه مراد و
الجواب عن ذلك ان ذلك قضاء في الحقيقة فان منع من اطلاق هذه العبارة عليه في
بعض المواضع فلا اعتبار بذلك لان المعول على المعاني دون العبارات وتعلقوا بان قالوا
لما كان النهي المعلق بصفة يقتضي تكرره عند تكرار الصفة فكذلك القول في الامر والجواب
عن ذلك ان قولنا في النهي مثل قولنا في الامر انه لا يقتضي ذلك بظاهره فسقط الاحتجاج
بذلك وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القرآن المتعلقة بالصفات والشروط يقتضي
التكرار نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ونحو قوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا صح
وغير ذلك والجواب عن ذلك ان جميع ذلك علمناه بغير الظاهر وبدليل دل على ذلك من الاجماع
وغيره ومن الناس من فرق بين بعض ذلك وبين الامر المعلق بالشرط فقال في قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى الزانية والزاني ان ذلك تعليل لا تعليق بصفة فكأنه
قال لانكم جنبا فاطهروا لانكم جنب لما علم انه لا يمكن اداء الصلوة مع الجنابة وكذلك

فاجلدوا الزانية والزاني لانهما زنيا فصار ذلك تعليلا لا شرطا واذا كان كذلك جاز
حمله على التكرار ولم يصنع ذلك في الامر المعلق بالصفة والشرط على ما بيناه.

فصل

في الامر المعلق بوقت متى لم يفعل المأمور به فيه هل يحتاج الى دليل في ايقاعه في الثاني
ام لا ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الى ان الامر المعلق بوقت اذا لم يفعل المأمور به فيه يحتاج
الى دليل آخر في وجوب فعله في وقت آخر وكذلك قال في الامر المطلق من ذهب الى انه على
الفور قالوا متى لم يفعل في الثاني احتاج الى دليل آخر في ايقاعه في الثالث والرابع وفي الناس
من ذهب الى انه متى لم يفعل في الثاني ولا احتياج الى دليل آخر في ايقاعه في الثالث و
الرابع الى ان يحصل المأمور به والذي اذهب اليه ما ذكرته اولا والذي يدل على ذلك هو ان
الامر اذا كان معلقا بوقت دل على ان ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فمتى لم يفعل في ذلك
الوقت فمن اين يعلم انه مصلحة في وقت آخر ويحتاج في العلم بذلك الى دليل آخر وعلى هذا
قلنا ان القضاء فرض ثان يحتاج الى دليل آخر غير الذي دل على وجوب المقضي وليس لاحد ان
يقول ان الامر يدل على وجوب المأمور به وانه مصلحة وليس للاوقات تاثير في ذلك فينبغي ان
يكون ايقاعه مصلحة اي وقت شاء وذلك لانه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير في كون
الفعل مصلحة وفي حق ذا فعل في غيره كان مفسدة والذي يكشف عن ذلك ان صلوة
الجمعة لا خلاف انها مصلحة وواجبة في وقت معين ومن لم يفعلها فيه فانها تسقط عنه
ولا يجوز له فعلها في وقت آخر وكذلك من قال لله علي صوم يوم بعينه فانه يلزمه صوم ذلك
اليوم ولا يجوز له ان يصوم يوما آخر فعلم بذلك ان للاوقات تاثيرا في كون الفعل مصلحة
فاما تسميته قضاء فكلام في عبارة وربما اطلق عليه ذلك وربما امتنع منه لضرب من الابهام

او في ذلك الوقت يجب ان يفعل في الثالث
او الوقت الآخر فكانهم قالوا يقتضي الفعل
في الثاني صح

وليس لهم ان يقولوا لو اقتضى ايقاع الفعل في ذلك الوقت ولم يقتض ايقاعه في وقت آخر
لبطل الفسخ وذلك انا قد بينا انه لا يصح النسخ اذا كان الفعل مطلقا او مقيدا بوقت الا ان
يدل دليل آخر على ان ما بعده من الاوقات حكمه حكم ذلك الوقت فبطل بذلك ايضا هذا
السوال **فصل** في ان الامر هل يقتضي كون المامور به مجزيا ام لا ذهب الفقهاء باجمعهم
وكثير من المتكلمين انه لابد على ذلك ولا يمتنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى القضاء و
الصحيح هو الاول والذي يدل على ذلك ان الامر يدل ايضا على وجوب المامور به وكونه
مصلحة اذا فعل على الوجه الذي تناوله الامر فاذا فعل كذلك فلا بد من حصول المصلحة
به واستحقاق الثواب عليه لانه لو لم يكن مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه ولبطل كونه
مصلحة على ما تناوله الامر وليس لهم ان يقولوا انه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الذي
تناوله الامر ويحصل مصلحة ويستحق الثواب عليه الا انه يحتاج الى ان يقضيه دفعة اخرى
كما ان المفسد للحج يلزمه المضي فيه ومع ذلك يلزمه قضاؤه وكذلك الظان لكونه متطهرا في
آخر الوقت يلزمه الصلوة ثم اذا علم انه كان غير متطهر يلزمه قضاؤه وذلك ان الذي
ذكروه لا يدل على انه غير مجز وانما يدل على ان مثله مصلحة في الثاني ونحن لا نمنع من ذلك
ويجري مجرى ان يومر بالفعل في وقتين فانه متى فعل المامور به فيهما فلا يقول احد انما
فعل في الثاني مجز وما فعل في الاول غير مجز وكذلك ما يفعل بامر آخر فاما تسميته قضاء
لا دوران الكلام في العبادة وقد بينا انه لا اعتبار به فاما المضي في الحج الفاسد ووجوب الصلوة
على الظان لكونه متطهرا في آخر الوقت فالذي تناوله الامر في هذين اتمام الحج واداء تلك
الصلوة وقد فعلها فاما ما يجب عليه من قضاء ذلك اذا تيقن انه كان محدثا واعادة الحج

فانه

فانه علم ذلك بدليل آخر وقد بينا انه لا اعتبار بتسميته قضاء فيتعلق بذلك في هذا
الباب فان قيل انما اردنا بكونه غير مجز انه لا يعلم انه يجب عليه مثله في المستقبل وح يسقط
الخلاف ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه انه ثبت ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه على ما سندل
عليه فينبغي ان يكون الامر يقتضي كونه مجزيا لانه ضده **فصل** في حكم الامر اذا تكرر
بغير واو العطف وبواو العطف ما القول فيه اعلم ان الصحيح ان الامر اذا تكرر بغير واو العطف
تكرر المامور به ووجب كوجوبه وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم ينبغي ان
يحمل الثاني على الاول وعلى انه تاكيد له والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كل واحد منهما لو انفرد
لاقتضى فعل المامور به اما وجوبا او ندبا على الخلاف فينبغي ان يكون ذلك حكمه اذا تكرر وليس ذكره
بعد ذكر الاول مقتضيا لحمله على التاكيد الا ان يدل دليل على انه تاكيد فيحمل عليه او يكون الاول
معرفا او اشارة الى معهود والثاني مثله فيحمل على ذلك نحو ان يقول الله تعالى صلوا صلوة صلوا
صلوة فانه يجب ان يحمل اللفظة الثانية على صلوة غير الصلوة الاولى واما ما يكون
معرفا فنحو ما روي عن ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فقال لن
يغلب عسر واحد يسرين فحمل العسر على انه واحد لما كانا معرفين واليسر على انهما مختلفان لما كانا
منكرين وقال قوم في تاويل هذه الآية ان التعريف في العسر ليس تعريف العهد وانما هو تعريف
الجنس فكانه قال مع جنس العسر يسر ومع جنس العسر يسر وعلى هذا يكون الثاني غير الاول والذي
يدل ايضا على ما قلناه ان الخبرين اذا تكررا اقتضيا مخبرين فوجب ان يكون حكم الامرين مثل
ذلك لانهما في المعنى واحد فاما قول القائل لغيره اضرب اضرب فالظاهر من ذلك ان
الثاني غير الاول الا ان يدل دليل على انه اراد التاكيد للاول من شاهد الحال او غير ذلك فيحمل عليه

واما اذا عطف احدهما على الآخر نظر فيه فان كان الثاني يقتضي ما يقتضيه الاول من غير
زيادة ولا نقصان فالكلام فيه كالكلام في الاول سواء لانه لا فرق بين ان يفترق ذلك او
يقترن ويصير ذلك بمنزلة امر واحد بفعلين ولذلك قال الفقهاء في قول القائل لامرأته انت
طالق وطالق على انه وقع التطليقتين الا ان يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول فيحمل عليه وان كان
الثاني يقتضي غير ما يقتضيه الاول حمل على ظاهره ولا تنافي بينه وبين الاول وان كان الثاني
يقتضي بعض ما يتناوله الاول فالظاهر من الاستعمال انه يحمل على انه اريد بالثاني غير البعض
الذي تناوله الاول لان من حق المعطوف ان يتناول غير ما يتناوله المعطوف عليه ثم
ينظر في ذلك فان كان اذا جعل هذا البعض مرادا بالثاني كان هو بعينه يمتنع ان يكون
مرادا بالاول ايضا فالواجب ان يحمل الاول على ما عداه وان كان لا يمتنع ان يريد بالاول ما
يقتضيه ايضا حمل الاول على جميعه والثاني على البعض الذي يتناوله ولذلك قلنا ان قوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى يقتضي ظاهره ان المراد بالصلوة غير الوسطى
ليصح عطف ما عطف به عليه الكلم الا ان يدل دليل على ان الثاني ذكر تاكيدا وتعظيما و
تفخيما فان كان كذلك حمل عليه كما قيل في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله
وجبريل وميكال ان المراد بذكر جبرئيل وميكال التعظيم لهما والتفخيم وكذلك قال اكثر
اهل العلم في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال قوم انه لم يقصد بلفظ الملائكة
جبرئيل وميكائيل ولا بلفظ الفاكهة النخل والرمان فلاجل ذلك حسن عطف ذلك
عليه وذلك موقوف على الدليل فاما اذا كان الثاني اعم من الاول فالقول فيه كالقول اذا كان
الاول اعم سواء الا في ما ذكرناه اخيرا من حمله على التعظيم والتفخيم لان ذلك لا يمكن فيه وانما

اذا ورد

اذا ورد الامر باشياء ثم ورد الامر ببعضها فان ذلك قد يكون نسخا وقد لا يكون كذلك ونحن نبين
ذلك في الناسخ والمنسوخ ان شاء الله تعالى **فصل** في ذكر الامر باشياء على جهة
التخيير كيف القول فيه ذهب كثير من المتكلمين الى ان الكفارات الثلث كلها واجبة مخير
فيها وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم والذي ذهب اصحابهما وقال اكثر الفقهاء ان الواجب
منها واحد لا بعينه وذهب اليه جماعة من المتكلمين وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن القولين و
الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله ان الواجب واحد لا بعينه على ما يذهب اليه الفقهاء وذهب
سيدنا المرتضى رضي الله عنه ان الثلث لها صفة الوجوب على وجه التخيير والذي اذهب
اليه ان الثلثة لها صفة الوجوب الا انه يجب على المكلف اختيار احدها وهذه المسئلة
اذا كشف عن معناها بما زال الخلاف فيها لان المعنى بقولنا ان الثلث لها صفة الوجوب
ان الله تعالى قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحة ولطفا للمكلف فاعلمنا
ذلك وخيرنا بين فعلها فالمخالف في ذلك لا يخلو اما ان يوافق على ذلك ويقول مع هذا ان
الواجب واحد لا بعينه فذلك يكون خلافا في عبارة لا اعتبار به وان قال ان الذي هو لطف
ومصلحة واحد من الثلثة والثنتان ليس لهما صفة الوجوب فذلك يكون خلافا في المعنى
والذي يدل على فساد هذا القول انه لو كان الواحد منها له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك
لوجب ان يدل الله تعالى على ذلك ويعينه لانه لا طريق للمكلف الى معرفته ما له صفة الوجوب
وتمييزه مما ليس له ذلك ومتى لم يفعل ذلك والامر على ما قلناه يكون قد كلفه ما لا دليل عليه وذلك
لا يجوز ولذلك قلنا انه لا يجوز ان يكلف الله تعالى اختيار الرسل والشرائع ولا ينصب
على ذلك دليلا لان ذلك قبيح وليس لاحد ان يقول انه تمييز له بالاختيار لان بعد الاختيار

قد سقط عنه التكليف وينبغي ان يتميز له في حال انما وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه و
تمييزه له من غيره وذلك يكون قبل الاختيار ولا يلزم على ذلك تعيين المبيع عند اختيار
العقد لان ذلك في الاصل تابع لاختياره دون كونه مصلحة فكان ما يتبع ذلك مثله
ويدل على ذلك ايضا انه لو كان الواحد من ذلك له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لكان
ينبغي اذا فرضنا ان المكلف اختار غيره انه لا يجزيه وفي ذلك خروج عن الاجماع لانه
لا خلاف بين المسلمين انه لو اختار اي الثلثة كان اجزاه وفي ذلك بطلان هذا المذهب
وايضا لو كان الواجب واحدا لا بعينه لما جاز من الحكيم ان يخير المكلف بينه وبين ما ليس
له صفة الوجوب كما لا يحسن ان يخير بين الواجب والمباح وليس علمه بانه لا يختار الا ما
هو الواجب يحسن ذلك لانه لو كان محسنا لحسن اذا خير بينه وبين المباح اذا علم انه لا
يختار الا الواجب وقد اتفقنا على خلاف ذلك فاما من نصر ما قلناه وقال يعني ان الله تعالى
اراد كل واحد منها وكره تركه كل واحد منها مع ترك الآخر ولم يكره تركه مع فعل الآخر فلا يمكنا
الاعتماد عليه لانا قد بينا ان الامر لا يقتضي الايجاب لانه اراده الامر للمأمور به وكره تركه وبينا ما عنده
في ذلك مع ان هذا المذهب لا يكاد يتصور ولا يتحقق لانه لا يخلو ان يكره ترك واحد منها
ولا يكره ترك الباقي فان اراد ذلك فذلك قول من قال ان الواجب واحد لا بعينه وان قالوا
انه كره تركه وترك الآخر فقد جمعهما للكراهة فينبغي ان يكونا جميعا واجبين على الجمع وذلك
لا يقوله احد وقولهم ولم يكره ترك واحد مع فعل الآخر يكاد يستحيل لانه اذا كرهه مع ترك
الآخر فقد حصلت الكراهة له وتعلقت به نفسها فكيف لا يكون حاصلة اذا قدرنا وتعلق
من خالف في ذلك بان قال لو فرضنا انه فعل الثلث لكان الواجب منها واحدا فكذلك قبل

الفعل

الفعل وقالوا ايضا لو لم يفعل الثلثة لاستحق العقاب على واحد منها فعلم بذلك ان الواجب
هو الواحد والجواب عن ذلك ان هذا يسقط بما حررناه لانه اذا فعل الثلثة فالذي كان واجبا
عليه واحد وان كان الباقي له صفة الوجوب لانه كان مخيرا فيها فلاجل ذلك استحق ثواب
الواحد على جهة الوجوب والثنتان فعلهما تبرعا ولا يمتنع ان يكون له صفة الوجوب اذا فعل
منفردا فاذا فعل مع غيره كان الواحد منها لا يتغير وجه كونه واجبا والثاني يصير ندبا فلاجل
ذلك يستحق عليه ثواب الندب وكذلك اذا لم يفعل الثلث فانما يستحق العقاب على واحد
لان واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلثة فان قيل فانها تستحق عليه الثواب اذا جمعها
وانها تستحق عليه العقاب اذا لم يفعل شيئا منها قيل له لا يلزمنا بيان ذلك بل انما يعلم الله تعالى
انه لا يتغير كونه واجبا اذا فعله مع غيره يثيب عليه ثواب الواجب واستحق العقاب بتركه ولذلك
بعينه وفي الناس من قال انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخف
والاول عندي هو المعتمد **فصل** في ان الامر هل يقتضي الفور وهو المحكي عن ابي
الحسن الكرخي وذهب كثير منهم الى انه على التراخي وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم وذهب قوم
الى انه على الوقف وقال يحتمل ان يكون مقتضاه الفور والتراخي ويحتاج الى دليل واختلفوا
فمن اجاز منهم تاخير البيان عن حال الخطاب في المجمل قال متى لم يدل دليل في حال الخطاب في المجمل
قال لم يدل دليل في حال الخطاب على انه اراد الفعل في الثاني قطعت على انه غير مراد فيه وتوقفت
في الثالث والرابع وما زاد عليه وكذلك اذا جاء الوقت الثاني ولم يبين له انه مراده في الثالث
قطعت على انه غير مراد فيه على هذا التدريج هذا الذي اختاره سيدنا المرتضى ومن لم يجز
تاخير بيان المجمل عن حال الخطاب لم يجز ذلك والذي يذهب اليه هو الاول والذي يدل

او التراخي في صحة وذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين الى ان الامر يقتضي الفور

قد
على ذلك انه ثبت بما دللنا عليه ان الامر يقتضي الايجاب فلو لم يقتض الفعل لم ينفصل
مما ليس بواجب في هذه الحال لان ما ليس بواجب هذا حكمه من انه يجوز تركه وهذا
لاحق به وهذا يؤدي الى نقض كونه موجبا فان قالوا انه وان جاز تاخيره فلا يجوز ذلك
الا الى بدل وهو العزم وربما قالوا انه يجوز له ان يؤخر بشرط ان يفعل في الثاني وكذلك
في ما بعد قيل له على الوجه الاول اثبات العزم يحتاج الى دليل حتى يصح ان يكون مخيرا
بينه وبين الفعل فاما اذا لم يثبت ذلك فكيف يجعل مخيرا بينه وبينه ولا فرق بين
من اثبته من غير دليل وبين من اثبت فعلا آخر وجعله مخيرا بينه وبينه فلما كان هذا
فاسدا بلا خلاف كان العزم مثله وليس لهم ان يقولوا انا نثبت العزم لان الدليل دل
انه لما ثبت ان الفعل واجب وكانت الاوقات في ادائه متساوية اثبتنا العزم والا انتقض
كونه واجبا وذلك ان هذا انما يتم اذا ثبت لهم ان الاوقات متساوية في الاداء ودون
ذلك خرط القتاد وايضا فلو كان مخيرا بينه وبين العزم لجاز له ان يقتصر عليه ولا يفعل
الواجب لان هذا حكم سائر الابدال وفي ذلك اغراء له بترك الواجب وان لا يفعل
شيئا منه اصلا ويقتصر على العزم ابدا وفي ذلك خروج عن الدين فاما من قال انه يجوز له
تاخيره بشرط ان يفعل في الثالث فقوله يفسد من وجهين احدهما انه على هذا القول
صار مخيرا في الوقت الثاني بين فعله والا يفعله وهذه صفة الندب والثاني انه
لا يعلم انه يفعل في الثالث حتى يصح منه تاخيره عن الثاني اليه وفي بطلان الوجهين معا
ثبوت ما قصدناه ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور ان الامر في الشاهد يفعل
منه الفور الا ترى ان من امر غلامه بفعل فلم يفعله استحق الذم ولو كان يقتضي التاخير

لجاز له ان لا يفعله ويعتل بذلك ويقول انا مخير بين الفعل وبين العزم عليه فلم اذم
وفي علمنا ببطلان هذا الاعتلال دليل على انه يقتضي الفور وليس لهم ان يدعوا قرينة
دلت على انه يقتضي الفور لاجلها ذم وذلك ان القرينة المدعاة غير معقولة فيحتاجون
ان يثبتوها وايضا فانه يذم من لا يعرف القرينة اصلا فنعلم انه انما يذم لانه عقل
من مقتضى الامر الفور دون التراخي ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور انه لا يخلوا
من ان يكون المأمور يجوز له تاخير الفعل لا الى غاية فان جاز له تاخيره ابدا لا الى غاية ففي
ذلك اخراجه من كونه واجبا وان كان يجوز له تاخيره الى غاية كان ينبغي ان يكون تلك
الغاية معلومة وكانت تكون مثل الاوامر الموقتة ومتى لم يعقل ذلك كان مكلفا ايقاع
الفعل في وقت لا طريق له الى معرفته وذلك تكليف ما لا يطاق فان ذكروا ان ثم يكون
مخيرا بين الفعل والعزم لا الى غاية كان الكلام عليهم ما تقدم من ان في ذلك افساد
التكليف وان يقتصر المكلف من فعل الواجبات على العزم فحسب فلا يفعل شيئا
منها وذلك خلاف المعقول والدين جميعا فاما من قال هو بان من ذلك انه يتعين الوقت
عليه اذا غلب في ظنه انه متى لم يفعله اخترم او عجز عنه فانه يقال واي امارة توجب هذا
الظن المدعى وفي ذلك لا سبيل له اليه على انه اذا كان مخيرا بين الفعل والعزم فلو غلب في
ظنه فوت الفعل لم يغلب في ظنه فوت العزم فينبغي ان يجوز له الاقتصار عليه وفي من
وافقنا على المذهب من استدل على ذلك بقوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم
وبقوله فاستبقوا الخيرات وذلك يضعف الاحتجاج به لان الظاهر من الآية الامر بالتوبة
لانها هي التي يحصل عندها الغفران وذلك متفق عليه انه على الفور فاما الفعل الواجب

الذي لم يتقدم منهم من المعاصي حتى يغفر فكيف يحمل عليه فلما حملوا على ان المراد بذلك استحقاق
الثواب يصير الآية مجملة لانه يستحق الثواب بالواجب والندب وليس الندب واجبا اصلا ومنهم
من استدل على ذلك بان قال الامر يقتضي ايقاع الفعل في وقت من جهة الحكم وان لم يكن
مذكورا في اللفظ فاشبه ما يقتضيه العقود والايقاعات من الطلاق والعتاق وكان ذلك
على الفور كذلك يجب مثله في الامر وهذا لا يصح الاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا
قياس ونحن لا نقول بالقياس اصلا فكيف يمكننا ان نعتمد على ذلك ومن قال بالقياس لا
يمكنه ايضا ان يعتمد هذه الطريقة لان القياس يوجب غلبة الظن وهذه المسئلة طريقها
العلم فلا يمكن الاعتماد فيها على القياس ولو جاز استعمال القياس في ذلك لكان هذا الاستدلال
قرينة اقترنت الى ظاهر الامر والفور لا يمنعون من ذلك وانما الخلاف في الاوامر المطلقة الخالية
من القرائن فعلم ان المعتمد ما قدمناه واذا ثبت ان الامر على الفور فمتى لم يفعله في الثاني
احتاج الى دليل آخر في وجوبه عليه في الثالث على ما بيناه فيما تقدم وفي ذلك بطلان مذهب
من قال ان بالامر الاول يلزمه الفعل في الثالث والرابع الى ان يحصل الفعل واستدل
من قال ان الامر يقتضي التراخي بان قال ان الامر انما يقتضي كون الفعل واجبا وليس للاوقات
ذكر في اللفظ وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه باولى من بعض فينبغي ان يكون مخيرا فيه لانه
لو اراد ايقاعه في بعضها لبينه فمتى لم يبينه دل على انه مخير في ذلك كله والجواب عن ذلك ان
يقال ان الاوقات وان لم يكن مذكورة في اللفظ فوقت الفعل هو الثاني وهو معلوم بالادلة
التي ذكرناها فيجب المصير الى مقتضاها وقولهم انه لو اراد ايقاع الفعل في الثاني لبينه فعندنا
انه بينه بالادلة التي قدمناها ثم لاصحاب الوقف كان الكلام عليهم ما تقدم من الدليل

ان يقولوا لو اراد التراخي لبينه فيجب
ان يتوقف في ذلك وينظر البيان و
متى صح ذلك لاصحاب الوقف صح

قد دل

تدل على انه يقتضي الفعل في الثاني وان اعتمدوا على انهم وجدوا الاوامر مستعملة في الفور
والتراخي فقد بينا ان نفس الاستعمال لا يدل على ان ما استعمل حقيقة وذلك مجاز عندنا
اذا استعمل على ما قالوه وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في الامر الموقت
ما حكمه لا يجوز ان يرد الامر من الحكيم بعبادة متعلقة بوقت يقصر الوقت عن ادائها فيه فان لم
يقصر الوقت عن ذلك نظر فيه فان كان مما يستغرق اداء العبادة فيه وجب اداؤه فيه
بلا خلاف وذلك نحو الصوم المعلق بالنهار فانه يجب اداؤه في جميعه وان كانت العبادة
يمكن اداؤها في بعضه فاختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال الوجوب متعلق باول الوقت ومنهم
من قال يجب اداؤه في آخره ومنهم من جعله مخيرا بين ادائه في اوله وآخره وفيما بين ذلك
فان اخره الى آخره يضيق عليه الاداء فيه ثم اختلفوا فقال قوم منهم يجب عليه الفعل في اوله فمتى
لم يفعله وجب عليه فعله في آخره ومنهم من قال هو مخير في الاوقات كلها ولا يجب عليه العزم و
من العلماء من وقف في ذلك وانتظر البيان وقال كل ذلك جائز والذي يقوى في نفسي انه اذا وردت
العبادة متعلقة بوقت له اول وآخر من جهة اللفظ فانه يكون مخيرا بين ادائها في اوله وآخره فان
لم يفعله في اوله وجب عليه العزم على ادائه في آخره ثم يتضيق في آخر الوقت وذلك نحو ان يقول الله
تعالى تصدق اليوم بدرهم او صم في هذا الشهر يوما فانه يكون مخيرا بين ان يتصدق في اول
النهار او وسطه او آخره وكذلك يكون مخيرا بين ان يصوم في اول الشهر او وسطه او آخره لان ما
تعين بدليل على انه واجب في اوله يخرج عن هذا الباب والذي يدل على ذلك ان الوقت الثاني
مثل الوقت الاول في تناول الامر له واداء العبادة فيه فليس بان يجعل احدهما هو الواجب فيه
دون الآخر فينبغي ان يكون مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا هذا يرجع عليكم في

آخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا فان قالوا ذلك لابد منه في آخر الوقت لانه ان لم يفعل ذلك ادى
الى فوات العبادة وليس كذلك الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني وقت له
وليس لاحد ان يقول ان هذا ينقض ما ذكرتموه في صدر الباب الاول من ان الامر يقتضي الفور
وانه يجب المأمور عقيبه وذلك انا انما قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد فحملنا
على الفور وحمله مخالفونا على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك في الامر المؤقت
لانه قد عين فيه الوقت وذكر اوله وآخره فقلنا انه مخير فيهما فان قيل فكيف اوجبتم العزم بدلا
منه في الوقت الاول ولم يذكر العزم في اللفظ وهلا لزمكم ما الزمتموه من خالفكم في الامر المطلق
وانه يقتضي التراخي واوجب العزم بدلا منه في الاوقات قيل له اذا ثبت ان الامر يتناول الوقت
الثاني كتناوله الوقت الاول وهو يقتضي الوجوب فمتى لم يثبت العزم بدلا منه في الاول ادى ذلك
الى خروجه عن كونه واجبا فلاجل ذلك اوجبناه وليس كذلك في الامر المطلق لانه لم يثبت للخصم
انه يجب في الاوقات ولا ان الامر يتناول الاوقات على جهة البدل فيثبت العزم بدلا منه في الاول
بل كان الوقت الذي يلزمه اداء الفعل فيه هو الثاني لم يجز ان يثبت العزم بدلا منه واحتاج الخصم
في اثبات ذلك الى دليل فاما من قال انه يجب بالتخيير فمتى فعل في الاول كان نفلا فذلك
نقض لاقتضاء الامر الايجاب وانتقال الى مذهب من يقول انه يقتضي الندب وذلك خلاف
الصحيح على ما دللنا عليه فان قالوا لو كان واجبا في اوله لكان متى لم يفعله فيه استحق الذم لان ذلك
تمييز الواجب من النفل فلما لم يستحق الذم بان لا يفعله في الاول علمت انه نفل فيه قيل له انما
يجب ان نقول بسقوط الذم عمن لم يفعل فعلا بعينه علم انه ندب اذا لم يكن هناك امر يسد
ذلك البدل الا كونه نفلا فاما اذا كان هناك امر يسد مسد البدل لذلك فلا يصح في ذلك الا ترى انه

اذا فرضنا

اذا فرضنا ان هناك ما يقوم مقامه ويسد مسده من الواجب فمتى لم يفعله وفعل ذلك
لم يستحق الذم وانما يتم ذلك في الامر المضيق اما بفعل واحد او وقت واحد فمتى لم يفعله
بعينه او في ذلك الوقت استحق الذم وقد بينا ان هذه المسألة بخلاف ذلك وان هناك
عزما يقوم مقامه فان عادوا الى ان يقولوا العزم ليس عليه دليل كررنا عليهم الكلام الاول وهو انه
اذا تناول الامر الوقت الثاني كتناوله للوقت الاول فلا بد متى لم يفعله في الاول من عزم والا
خرج من كونه واجبا الا ان يكون نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا
من ذلك الى فضل العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه نفلا
نقض لكونه واجبا وليس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما بيناه وكان ذلك فرقا بين الموضعين
فان قيل على هذا المذهب ما قولكم في صلوة الظهر التي لها وقتان اول وآخر وكذا ساير
الصلوات قيل له اختلف العلماء في ذلك واصحابنا ايضا من الفقهاء من جعل الفرض متعلقا
بآخره ومتى فعله في الاول كان نفلا وربما سماه موقوفا على ان يأتي عليه الوقت الاخير وهو
على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم له بالوجوب ومع فقيه
نفلا فيكون قد اجزأت عن الواجب وهذا المذهب المحكي عن ابي الحسن الكرخي من اصحاب
ابي حنيفة وذهب الباقون الى انه مخير في الاوقات كلها ثم اختلفوا فمنهم من رجح الوقت
الاول بالفضل ومنهم من لم يرجح وسوى بين الاوقات واصحابنا اختلفوا فكان شيخنا ابو
عبد الله يذهب الى ان الوجوب يتعلق باوله وانه متى لم يفعل استحق الذم والعقاب الا انه
متى لافاه سقط عقابه وذهب سيدنا المرتضى الى انه مخير في الاوقات كلها اولها وآخرها
غير ان اداءها في الاول افضل واذا نظرنا المذهب الاول فنقول انما فعلنا ذلك لانه لم يخير

على كل حال بين الصلوة في اول الوقت وآخر الوقت وانما فضل الوقت الاول فلا يصح ان
يجعل مخيرا بينه وبين ما لم يجعل له ويجري ذلك مجرى الامر المضيق المعين بوقت مضيق
وليس لهم ان يقولوا ان ذلك ينقض ان يكون الصلوة لها وقتان وذلك انا نقول اذا
نصرنا هذا المذهب ان لها وقتين بالجملة والاضافة الى مكلفين فاما اذا اضفناها الى
كل واحد من المكلفين فان لها وقتا واحدا فيكون الوقت الاول لمن لا عذر له ولا مانع يمنعه
من فعل الصلوة فيه من سفر او مرض او شغل ديني او دنيوي والوقت الثاني يكون وقت من
له بعض هذه الموانع فيكون للصلوة وقتان بالاضافة الى من وصفناه فان قالوا هذا خلاف
الاجماع لان الامة كلها تقول ان كل صلوة لها وقتان ولا يفصلون هذا التفصيل قيل لهم
هذا الاجماع مدعى لان من خالف في هذا يخالف فيه ويرجع في ذلك الى الروايات الصادرة
عن ائمة الهدى ومتى نصرنا المذهب الآخر فالمعتمد فيه على ظاهر الامر وان النبي صلى الله عليه وآله بين
لكل صلوة وقتين وقال ما بينهما وقت ولم يفصل فينبغي ان يكون مخيرا فيها ويقوي ذلك ان اخبارا
كثيرة وردت عن ائمة الهدى عليهم السلام متضمنة لذلك تعارض تلك الاخبار والكلام في
تعيين هذه المسئلة كلام في فرع والذي ذكرناه اولا كلام في الاصل فما ينبغي ان نخلطهما
جميعا ويمكن ان ينصر المذهب الاول في الصلوات بان يقال ان الاحتياط يقتضي اداءها
في الاول لانه لا خلاف في ذلك والاخبار تقابلت في جواز تأخيرها عن اول الوقت والمنع من
ذلك فينبغي ان يتعارض ويرجع الى ظاهر الامر في وجوب الصلوة في الوقت الاول فان قيل
لو كانت الصلوة واجبة في اول الوقت لا غير لكان متى لم يفعل فيها استحق العقاب واجمعت
الامة على انه لا يستحق العقاب ان لم يفعلها في اول الوقت فان قلتم انه سقط عقابه قيل لكم وهذا

ايضا باطل لانه يكون اغراء له بالقبيح لانه اذا علم انه متى لم يفعل الواجب في الاول مع انه يستحق
العقاب عليه يسقط عقابه كان ذلك اغراء قيل ليس في ذلك اغراء لانه انما علم اسقاط عقابه اذا
بقي الى الثاني واداها وصولا يعلم انه يبقى الى الثاني حتى يؤديها فلا يكون مغريا بتركها وليس
لهم ان يقولوا فعلى هذا لو مات عقيب الوقت الاول ينبغي ان لا يقطع على انه غير مستحق
العقاب وذلك خلاف الاجماع ان قلتموه وذلك خلاف الاجماع ان قلتموه وذلك ان هذا
الاجماع غير مسلم بل الذي نذهب اليه انه ان مات في الثاني يستحق العقاب وامره الى الله تعالى
ان شاء عفى عنه وان شاء عاقبه فادعا الاجماع في ذلك لا يصح فاما من خير بين الاوقات
ولم يوجب العزم في الاول بدلا منه فان ذلك ينقض كونه واجبا لان هذا حكم الندب
فادى الى مساواة الواجب للندب فينبغي ان يحكم ببطلانه ومن قال انه نفل في الاول فقوله يبطل
بما ثبت من اقتضاء الامر الايجاب فمن خالف في ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى وقد
مضى الكلام فيها ويدل ايضا على بطلان هذا القول ان الصلوة في اول الوقت لو كانت نفلا
لكان متى نوى بها النفل لكانت تجزي عن الفريضة لان النية المطابقة للصلوة اولى من
ان تجزي معها الصلوة من النية المخالفة لها وقد اجمعوا على انه متى نوى بها النفل لم تجزه
فبطل بذلك كونها نفلا في الاول واما اذا قال انها موقوفة فكلام غير محصل لان الوجوه
التي يقع عليها الافعال فتكون واجبة او ندبا لا تخرج عن حال الحدوث ولا يكون امورا
منتظرة فان وقعت الصلوة في الوقت الاول على جهة الندب فينبغي ان يكون ندبا وان
خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها ندبا
فاما ما يتفرع على هذه المسئلة من وجوب القضاء على الحائض اذا طهرت في آخر الوقت

او سقوط عنها فالكلام فى الفرع وقد بينا الصحيح من ذلك فى كتبنا المصنفة فى الفقه فمن اراد
ذلك وقف عليه هناك وهذه جملة كافية فى هذا الباب **فصل** فى ان الامر هل
يدخل تحت امره ام لا اعلم ان الصحيح انه لا يجوز ان يدخل الامر تحت امره ويفارق ذلك الخبر
والذى يدل على ذلك ان الامر لا يكون امرا الا باعتبار الرتبة على ما بيناه فيما تقدم وهى ان
يكون الامر فوق المامور وهذا ايضا لا يصح ان يدخل بين الانسان وبين نفسه والخبر ليس
كذلك فانه يجوز ان يخبر الانسان عن نفسه ويجمع بينه وبين غيره فى تناول الخبر لهما
لان الرتبة غير مراعاة فى الخبر وليس لهم ان يقولوا اليس هذا المثال مثالا للامر لانكم قلتم لا
يحسن ان يامر الانسان نفسه ومثل هذا موجود فى الخبر لانه لا يحسن ان يخبر نفسه فكما ان الاخبار
منهما فليس مشبها لذلك وذلك انه انما لا يحسن ان يخبر الانسان نفسه لانه عبث لان
الخبر انما وضع للافادة واذا كان عالما بما يخبر به فاخباره نفسه بذلك لا فائدة فيه
وكان عبثا وليس كذلك الامر لانه انما قبح لفقد الرتبة المراعاة فى كونه امرا وكذلك القول اذا
اخبر غيره بلفظ فلا يجوز ان يقصد باللفظ اخباره نفسه لما قلناه من انه عبث وانما قلنا
انه يصح ان يخبر نفسه ليعلم بذلك ان الرتبة غير مراعاة فى الخبر اصلا فاذا ثبتت هذه الجملة
فالنبى عليه السلام اذا امر غيره بفعل لا بد ان ذلك على انه مامور به ايضا الا ان يدل دليل على ذلك
فيحكم به لاجل الدليل ويفارق ذلك افعاله عليه السلام لانها بالعكس من اوامره لان افعاله تخصه
ولا يعلم انها متعدية الى غيره الا بدليل واوامره متعدية ولا يعلم انها تتناوله الا بدليل
فاختلف الامران **فصل** فى ذكر الشروط التى يحسن معها الامر اعلم انه لا يحسن
الامر الا بعد ان يكون الآمر على صفة والمامور به على صفة فاذا اجتمع ذلك كله حسن

والمامور على صفة

الامر ومتى اختل شىء من ذلك لم يحسن ونحن نبين جميع ذلك اما ما يجب ان يكون
عليه الآمر فان كان ممن يعلم العواقب وهو الله تعالى فلا بد ان يكون عالما بان المامور يتمكن
من اداء ما امر به ويعلم ان المامور به على وجه يحسن الامر به ويعلم انه مما يستحق بفعله الثواب
ويكون غرضه وصوله الى الثواب واما اذا كان الآمر ممن لا يعلم العواقب من الواحد منا
فانه يحسن منه اذا ظن فى المامور ما ذكرناه بان يشرط اداءه ان قدر عليه لانه اذا لم يعلم العواقب
فان الظن يقوم مقام العلم ولو لم يحسن مع الظن لما حسن من الواحد منا ان يامر
غيره البتة لانه لا طريق له الى العلم بانه يقدر عليه ولا ان يبقى عليه فى المستقبل ولا بد ان
يعلم حسن المامور به ويقصد بذلك وجها حسنا ولا يقوم الظن فى ذلك مقام العلم
والشرط لا يدخل فى ذلك كما دخل فى كونه قادرا ولاجل هذا لا يحسن منا ان نامر غيرنا بفعل
فى الغد الا بشرط ان يكون قادرا عليه فى الغد ولا يجوز ان نامره بفعل لا نعلم حسنه فى
الحال فبان الفرق بين الامرين ولو ان غافلا سوى بين حسن الشرط فى الامرين لم يكن ذلك بعيدا
لان الواحد منا يامر غلامه ان يرد وديعة انسان عليه فى الغد ولا بد من ان يشرط كونه قادرا
عليه فى حال الرد ولا بد من شرط كونه حسنا فى ذلك الوقت لانه لو عرض فى حال الرد وجه من وجوه
القبح من غصب ظالم او غير ذلك من وجوه الفساد لم يحسن رده فى تلك الحال فاما القصد
بذلك وجها من وجوه الحسن فلا بد منه على كل حال ومن الناس من جوز فى القديم تعالى
ان يامر المكلف بشرط ان يبقى على كونه قبل حال الفعل بوقت وان لا يمنعه منه والصحيح الاول
لان الشرط لا يصح الا فى من لا يعلم العواقب فاما من يعلمها فلا يحسن منه ذلك ومتى
قيل انه يحسن ذلك ويكون ذلك الامر لطفا لغير هذا المكلف كان ذلك ايضا فاسدا لانه

لانه لا يخلو من ان يكون المامور نفسه في ذلك الفعل مصلحة له او لا يكون كذلك فان كان
مصلحة لم يجب لقدان عليه وان لا يمنع منه وان لم يكن مصلحة له فلا يحسن ان يوجب
عليه المامور للغير ولاجل ذلك قلنا ان النبي صلى الله عليه وآله لا بد ان يكون له في تحمل اعباء
الرسالة لطف ولولا ذلك لما وجب عليه الاداء وكذلك القول ههنا ولا بد ان يكون
القديم تعالى عالما بان المكلف يفعل ما امر به ولا يعصيه فيه او يكون في ذلك لطف
للغير ان علم انه يعصي على ما نقوله في قبح تكليف من علم الله تعالى انه يكفر اذا لم يكن فيه لطف
للغير ومن خالف في ذلك لم يشرط هذا الشرط وفي الناس من شرط في حسن امر الله تعالى
ان لا ينهى عنه في المستقبل ومنهم من لا يشترط ذلك ونحن نبين الصحيح من ذلك في باب
الناسخ والمنسوخ ان شاء الله تعالى واما الصفات التي يجب كون المكلف عليها فهي ان يكون
متمكنا من ايقاع الفعل على الوجه الذي امر به فان كفى في ذلك مجرد القدرة اقتصر عليه
وفعلها فيه قبل الفعل بحال واحدة او قبل ذلك باحوال وان كان الفعل يحتاج الى العلم فلا
بد من حصوله في حال وقوع الفعل فان كان العلم من فعله لم يكن قبله ذلك من سببه او وقت
يمكنه تحصيل العلم فيها في حال الفعل وان كان يحتاج الى نصب الادلة نصبت له لينظر
فيها فيعلم ما كلف وان كان محتاجا الى آلة مكن منها فان كانت محالة الفعل مثل اللوح
في الكتابة والسكين في القطع وغير ذلك وما يكون في حكم المحل مكن منها في حال الفعل
وان كانت آلة لا يحتاج الى تقدمها مكن منها قبل الفعل مثل القوس في الرمي وان كان
الفعل يحتاج الى الآلة في حال الفعل وقبله مكن منها في الحالين على ما قلناه في السكين
في القطع وغير ذلك وان كان الفعل يحتاج في ايقاعه على وجه الى الارادة مكن منها والايجح

لطف

منعه

منعه عند من قال بالارادة وما يحتاج الى النظر والسبب فلا بد من تمكينه منهما ومن
شرائطه ايضا اللازمة ان لا يكون ملجا الى ما امر به لان من هذه صفته لا يحسن امره الا ترى
انه لا يحسن ان يكلف الانسان ان لا يقتل نفسه لانه ملجأ الى ذلك وكذلك الواقف
بين يدي السبع لا يحسن ان يكلف العدو فاما من قال لا يحسن ان يكلف الانسان قتل
نفسه لانه ملجأ الى ذلك فغلط لان الالجاء انما هو الى ان لا يقتلها فاما الى قتلها فليس
بحاصل وهذا يحسن ان يكلف الانسان قتل نفسه ولهذا اخبر الله تعالى عن قوم موسى
انه كلفهم قتل نفوسهم بقوله اقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند باريكم وكذلك يحسن
ان يكلف من شاهد السبع الوقوف لان الالجاء انما هو الى الهرب لا الى الوقوف واما
الصفات التي يجب كون الامر عليها فان يكون متقدما للوقت الذي كلف المامور ان
يفعل فيه لانه متى لم يتقدم لم يفد الترغيب في الفعل ولا يصح ان يستدل به على وجوبه
فيجب تقدمه عليه من هذا الوجه فاما من قال من المجبرة ان ما يتقدم لا يكون
امرا وانما من شرط الامر ان يقارن الفعل فغلط لانهم ان ارادوا بقولهم انه اعلام انه انما
يصح ان يعلم به لزوم المامور به في وقته فهو خلاف في عبارة وان قالوا يعلم به ان الامر يحدث
في وقت آخر فليس في الامر المتقدم دلالة على ذلك على ان هذا القول من قايله دفع لما
يعلم ضرورة خلافه لان الاوامر في الشاهد لا يكون قط الا متقدمة ومتى لم يكن كذلك
لم يحسن فكذلك اوامر الله تعالى الا ترى انما يحسن من الواحد منا ان يامر غلامه بان
يستقيه ماء قبل ان يستقيه ويصح منه ان يستقيه فاما في حال استقيائه فلا يحسن ذلك فمن
لم يحسن ذلك كان دافعا للضرورات ولما ما نقدمه قبل وقت الفعل باوقات فليس

بواجب لكنه يحسن اذا كان فيه معنى نحو ان يكون فيه صلاح لمن خوطب به بان يكلف اداءه
الى من امر به ممن يوجد في المستقبل نحو امر الله تعالى لنا في وقت النبي عليه السلام بقوله اقيموا
الصلوة لانه لا خلاف بين الامة انه امر لسائر المكلفين وان اهل كل عصر قد كلفوا اداءه ولا
اهل العصر الثاني ويدل على ذلك ايضا انه يحسن في الشاهد ان يامر الواحد منا غلامه بفعل
بعد اوقات كثيرة ويحسن من الموصي ان يوصي لولده وولد ولده ولمن يجيء بعدهم من النسل ويامرهم
ان يفعلوا في الوصية ما يريده وهذا لا يدفعه منصف وعلى هذا لو قلنا انه يحسن امر المعدوم
والعاجز بان يفعل الفعل في الوقت الذي قد علم انه ما يستريح فيه ويمكن من فعله ويبين
ذلك ان الفعل الذي امر به لا يحتاج الى تقدم القدرة في حال الامر لانها لو وجدت في
تلك الحال وعدمت في حال الحاجة الى الفعل لم يحسن امره فدل على ان الحاجة اليها تقع قبل
حال الفعل بحال ولو لم يحسن ذلك لم يحسن من الواحد منا ان يامر غيره بان يفعل في غد
فلا يحتاج الى الآن مع عدمهما وان علم انه يتمكن منها في غد حتى يجب ان لا يحسن منا ان
نامر النجار باصلاح الباب الآن والآلة التي بها يصلح في يده وهذا لا يحتاج الى افساده لانه معلوم
ضرورة بخلافه وهذا جملة كافية في هذا الباب الكلام في النهي **فصل** في ذكر
حقيقة النهي وما يقتضيه وجمل من احكام النهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل كما
ان الامر قول القائل افعل وما دل على احدهما دل على الآخر في الطريقة واحدة وانما يكون نهيا
اذا كان الناهي المنهي عنه ممن قال بذلك والذي اقوله في ذلك ما قدمت ذكره في باب
حقيقة الامر من ان هذه الصيغة وضعها اهل اللغة ليدلوا على ايجاب الامتناع من
الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على ان ذلك الشيء قبيح لانه لا يوجب

الامتناع مما هو حسن فهو اذن دلالة على القبح وقد ترد هذه الصورة ولا تفيد النهي على الحقيقة
على ضرب من المجاز مثل ما قلناه في صيغة الامر ولاجل هذا قلنا في قوله تعالى ولا تقربا
هذه الشجرة ان صورته صورة النهي وليس مما انا ولم قبيحا بل الاولى تركه وعبر عن ذلك
بالنهي بقوله نعم ما نهيكما ربكما عن تلكما الشجرة مجازا من حيث كانت صورته صورة
النهي على الحقيقة الا ان هذا المجاز لا يثبت الا بدليل والاول هو الحقيقة والدلالة على
ذلك ما دللنا على صورة الامر سواء وشرائط حسن النهي تقارب حسن الامر على السواء فاما
شرائط اقتضائه التكرار او الامتناع مرة واحدة فاكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال ان
الامر يقتضي الفعل مرة واحدة ومن قال انه يقتضي التكرار قالوا في النهي انه يقتضي التكرار
ومنهم من سوى بينهما وقال الظاهر يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج
الى دليل ومنهم من وقف في ذلك كما وقف في الامر والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي
الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وانما قلنا ذلك من حيث ان النهي
اذا كان دالا على قبح المنهي عنه اذا صدر من حكيم انما يدل على انه قبيح في الثاني لان مقتضاه
الفور وما بعد ذلك من الاوقات لا يعلم ان الفعل فيها قبيح بل يحتاج الى دليل فمن ادعى
تساوي الاوقات في ذلك كمن ادعى تساوي الاوقات في اقتضاء الامر الفعل فيها وذلك
باطل على ما بيناه وشبهة من قال انه يقتضي التكرار الرجوع الى الشاهد وان النهي يقتضي
ذلك وذلك غير مسلم بالاطلاق فان استعمل في ذلك فبقرينة من شاهد الحال وغيرها
فلا يمكن ادعاء الحقيقة في ذلك فاذا ثبت ذلك فانما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي
بمثل ما دللنا عليه ان الامر يقتضي الفور فالادلة فيهما سواء وايضا فلو لم يقتض ذلك في الثاني

يوجب ان يقترن به البيان فمتى لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الشاهد فاما النواهي الواردة
في القرآن والسنة وانها يقتضي التابيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا
يمكن الاعتماد على ذلك كما ان مثل ذلك علم في الاوامر على التكرار عند الاكثر فاما النهي
المقيد بوقت فلا خلاف بين المحصلين انه لا يقتضي وجوب الانتهاء في غير ذلك الوقت
وانما يعلم ذلك بدليل مثل ما قلناه في الامر المقيد فاما النهي عن شيء فليس بامر بضده لا لفظا
ولا معنى لمثل ما قلناه في الامر سواء وانما يدل على ان ما عدا المنهي عنه من اضداده مخالف له
لانه كان صادرا من حكيم لانه اذا كان دالا على القبح فما عدا ذلك الشيء لو كان قبيحا مثله
لوجب ان ينهى ايضا عنه كما نهى عن ذلك فلما لم ينه عن جميع اضداده ولا عن بعضها دل
على انه مخالف له وقد يكون مخالفا له بان يكون واجبا وندبا ومباحا فلا يمكننا ان نقول
ان ذلك امر بضده لان الامر يقتضي الايجاب على ما بيناه المتقدم الا ان نقول انه لو كان
في اضداده ما هو واجب او ندب لوجب بيانه فلما لم يبين دل على انها مباحة فان ذلك
يمكن الاعتماد عليه هذا اذا كان له اضداد كثيرة ويمكنه الانفكاك من جميعها فاما اذا
لم يمكنه الانفكاك من جميعها ولا بد من ان يكون فاعلا لواحد منها فلا يكون ايضا واجبا
عليه لانه انما يجب الشيء اذا كان مما يصح ان يفعل وان لا يفعل فاما ما لا ينفك منه
فلا يصح وصفه بالوجوب ولاجل هذا قلنا ايضا اذا لم يكن للمنهي عنه الا ضد واحد ولا
يمكنه الانفكاك منه لا يوصف بانه واجب عليه من حيث لا يصح ان لا يفعله وما
هذا حكمه لا يصح ان يجب عليه فان كان له ضد واحد ويصح انفكاكه منهما جميعا فمتى لم
يوجب عليه فعل ذلك الشيء او يندب اليه يجب ان يكون مباحا كما قلناه في الاضداد الكثيرة سواء

فاما

فاما النهي اذا تناول اشياء فلا يخلو من ان يكون متضادة او مختلفة فان كانت متضادة
فلا يخلو من ان يصح انفكاكه من جميعها الى امر آخر او لا يصح ذلك فيها فان كان يصح انفكاكه
من جميعها جاز ان ينهى عنها اجمع على جهة التخيير ولا يجوز ان ينهى عن جميعها على وجه
الجمع لان كونها متضادة يمنع من صحة الجمع بينها وما لا يصح الجمع بينها لا يصح النهي عنها
وان كان لا يصح انفكاكه من جميعها فلا يجوز ان ينهى عن جميعها على حال لان ذلك تكليف
ما لا يطاق وكذلك اذا نهى عن ضدين ولهما ثالث جاز ان ينهى عنهما جميعا على وجه التخيير
ولا يجوز ان ينهى عنهما على الجمع لمثل ما قلناه وان كان ما تناوله النهي اشياء مختلفة او شيئين
مختلفين فانه يصح ذلك على وجه الجمع والتخيير معا وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير
غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون فعلهما مفسدة اذا جمع بينهما فينهى عنهما جميعا على وجه
الجمع وكذلك لا يمتنع ان يكون فعل كل واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره
لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما نقوله في الامر فالفرق بين النهي والامر
في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر اذا تناول ضدين مثل القول في النهي سواء اذا كان
لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذلك
ان لم يكن لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير ولا يجوز ان يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلناه
فاما اذا تناول الامر اشياء مختلفة فانه يجوز ذلك على وجه الجمع والتخيير بلا خلاف وانما
الخلاف في انه يكون الجميع واجبا او واحد لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك فاغنى عن
الاعادة وهذه جملة كافية في هذا الباب وما عدا ما ذكرناه من احكام النهي فهو احكام الامر على
السواء فلا معنى لتكرار القول فيه **فصل** في ان النهي يدل على فساد المنهي عنه

ام لا ذهب اهل الظاهر وكثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وكثير
من المتكلمين الى ان النهي يدل على فساد المنهي عنه وذهب اكثر المتكلمين والباقون
من الفقهاء الى ان ذلك لا يدل على كونه غير مجزي وهو الذي حكاه ابو عبد الله البصري
عن ابي الحسن الكرخي وذهب اليه بعض اصحاب الشافعي والذي اذهب اليه هو الاول
وينبغي ان نبين اولا تحقيق الخلاف في ذلك وما المراد بمن يتكلم في صحة ذلك او فساده
فمعنى قولنا ان المنهي عنه غير مجزي هو ان الذمة اذا تعلقت بها عبادة يجب اداؤها على شروط
فمتى اداها على وجه قبيح منهي عنه فان ذمته لا تبرأ ويجب عليه قضاؤها ومن خالف في ذلك
يقول لا نعلم بهذا الفتنة وانكار النهي ان ذمته غير بريئة بل لا يمتنع ان تبرأ ذمته بفعل القبيح
كما تبرأ بفعل ما هو حسن والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كون الشيء مأمورا به يقتضي كونه
حسنا او مصلحة للمكلف وكونه منهيا يدل على انه مفسدة له ومحال ان يكون ما هو مفسدة
يقوم مقام ما هو مصلحة لان ذلك متضاد فان قالوا فكان يمتنع ان يقول الله تعالى او النبي صلى
الله عليه وآله لا تفعل كيت وكيت ولكن ان فعلته قام ذلك مقام ما هو المصلحة قيل
له الذي فرضته في السؤال غير ممتنع لكن ثبوت ذلك يحتاج الى دليل والظاهر من النهي انه
متى ارتكبه ان المأمور به لم يحصل واذا لم يحصل لم يحصل براءة الذمة فان قالوا الدلالة
وجوب القضاء عليه يحتاج الى دليل قيل له اذا فعل المأمور به على الوجه المنهي عنه يدل على
ان ما امر به لم يفعله واذا ثبت انه لم يفعل ما امر به فلا خلاف بين الامة انه يجب عليه قضاؤه
لانه لا فرق بين ان لا يصلي في انه يجب عليه القضاء وبين ان يصلي بغير طهارة في انه
يجب عليه القضاء في الحالين معا فان قالوا الطهارة شرط في صحة الصلوة وكل موضع ثبت ان

المنهي عنه شرط في صحة العبادة فانه يدل على انها غير مجزية وانما الخلاف فيما ليس بشرط في
صحة العبادة هل يكون مجزيا او لا فعلى هذا ينبغي ان يسقط الخلاف فانه متى فرضنا
ان النهي لا يتعلق بشيء يتعلق بالعبادة ولا بشيء من شرائطها فانا لا نحكم بفساد العبادة لانه
على هذا التقدير يكون قد ادى العبادة على الوجه الذي امر به والنهي انما يتعلق بشيء آخر
منفصل عنها فلا تعلق بينه وبينها على حال فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتموه لما قام دليل
على ان كثيرا من الاشياء المنهي عنها قامت مقام الواجب الحسن مثل الوضوء بالماء المغصوب
والصلوة في الدار المغصوبة والطلاق البدعي والوطء في الحيض والذبح بالسكين المغصوبة
وغير ذلك من الاشياء التي تقرر في الشرع كونها مجزية قيل له الذي نذهب اليه ان ذلك غير
مجزي ولا نحكم بصحته فان دل دليل على ان بعضه مجزي وقام مقام الصحيح صرنا اليه بدليل ونحن
نبين جميع ذلك **فصل** بيان ان الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح لان الوضوء
لا يصح عندنا الا بنية القربة وذلك يقتضي كون الفعل حسنا وزيادة وذلك لا يمكن في المغصوب
لانه قبيح فلا يصح التقرب به واذا ثبت ذلك فلا يصح وضوؤه واذا لم يصح وضوؤه فكانه صلى
بغير طهارة فلا خلاف انه يلزمه قضاؤها وليس لهم ان يقولوا انما كان يمتنع ان يقال ان هذا الفعل
وان كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن قيل له ذلك يحتاج الى دليل ولو ان قائلا قال ان ذلك
في الصلوة بغير طهارة وانها انما كانت يمتنع ان يقوم مقام الصلوة بطهارة فما كان جوابكم
يكون جوابنا وليس في ذلك الا ما قلناه من ان ذلك يحتاج الى دليل وكذلك الصلوة في الدار
المغصوبة لا تصح لان نية القربة بها لا تصح وليس لهم ان يقولوا ليست الصلوة هي الغصب
بل الصلوة تشتمل على افعال لا تعلق لها بالغصب وهي حسنة تصح القربة بها وذلك ان الصلوة

هي الاكوان المخصوصة في الدار من القيام والقعود وذلك قبيح بلا خلاف وليست الصلوة
امراً آخر منفصلاً واذا كان كذلك ثبت ما قلناه واما الطلاق البدعي فعندنا انه غير واقع
اصلاً ومن قال انه يوقع عدد في موضع ان وافقنا في هذا الاصل يقول ان ذلك القيام دليل
ولو خلي وظاهر النهي لحكم انه غير مجزٍ واما الوطي في الحيض وما يتعلق به من لحوق الولد وتحليل
المرأة للزوج الاول ودخول المهر كاملاً ووجوب العدة وغير ذلك من الاحكام فان جميع ذلك
انما ثبت بدليل ولو خلينا وظاهر النهي لما اجزنا شيئاً منه على حال واما الذبح بالسكين المغصوب
فيمكن ان يقال ان القبيح هو التصرف في السكين فما يحصل في السكين من الافعال قبيحة
وليس الذبح حالاً في السكين ولا يبعد ان يكون الذبح حسناً وان كان سببه الذي وجب قبيحاً
الا ترى ان من رمى مؤمناً فاصاب كافراً حربياً فان رميه يكون قبيحاً وان كان ما حصل عنه
من قتل الكافر حسناً فكذلك القول فيما قلناه ويدل ايضاً على صحة ما ذهبنا اليه رجوع الامة من
عهد الصحابة الى يومنا هذا في فساد الامور وبطلانها الى تناول النهي لها فلولا انهم عقلوا ذلك
من النهي والا لم يرجعوا اليه على حال وليس لهم ان يقولوا انهم رجعوا الى ذلك لدليل دلهم على
ذلك وذلك ان هذا القول ينقض رجوعهم الى النهي لانهم اذا كانوا حكموا ببطلان الشيء و
فساده لدليل دلهم على ذلك فلا تعلق للنهي بذلك ولا معنى لرجوعهم اليه فان نازعوا في رجوعهم
الى ذلك كان ذلك دفعاً لما هو معلوم خلافه وقيل بينوا في شيء من الاشياء انهم رجعوا الى العلم
به لاجل ان نعول في النهي شيء ويدل على ذلك ايضاً انا قد دللنا على ان الامر يقتضي اجزاء
المأمور به فينبغي ان يكون النهي يقتضي كونه غير مجزٍ لانه ضده فان خالفونا في الامر فقد دللنا
على ذلك فيما مضى واغنى عن الاعادة في الاستدلال بما روي عنه عليه السلام من قوله من ادخل في
عمل دينكن

ديننا ما ليس فيه فهو رد على صحة ما ذهبنا اليه لان ارتكاب النهي خلاف الدين بلا خلاف
فان قالوا معنى الرد في الخبر انه غير مقبول ولا يستحق عليه الثواب وذلك لا تعلق له بالاجزاء لانا
قد بينا انه مع كونه غير مقبول ولا يستحق عليه الثواب لا يمتنع ان يكون نفع موقع الصحيح قيل لهم
ذلك تخصيص للخبر وينبغي ان نحمل الخبر على عمومه واذا شمله فحكمنا بان ذلك لا يقبل ولا يستحق
عليه الثواب ولا يقع به الاجزاء فمن ادعى تخصيصه احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا انما
يمكن الاستدلال بالخبر اذا ثبت ان ارتكاب النهي ليس من الدين ومن خالف في ان ذلك مجزٍ يقول
انه من الدين وذلك انه لا خلاف في ان ذلك قبيح وما هو قبيح لا يكون من الدين لان كونه من
الدين يقتضي كونه حسناً وزيادة وانما الخلاف في ان ذلك وان كان كذلك هل يجوز ان
يقوم مقام ما هو حسن ام لا وذلك يحتاج الى دليل وقد استدل قوم على ذلك ايضاً بان قالوا
يمنع كونه مجزياً لا يخلو ان يعلم ذلك بلفظ الامر او الاباحة فان علم بذلك فكونه قبيحاً يعلم من كونه
مأموراً به ومن كونه مباحاً واعترض من خالف في ذلك بان قال يعلم ذلك بغير الامر او الاباحة
وهو ان يقول النبي صلى الله عليه وآله لا تفعل كذا وكذا فان فعلت ذلك فقد اجزأ عنك وقام
مقام الحسن الواجب والمباح واستدلوا ايضاً بان قالوا قد ثبت ان النهي عن الربا في القرآن دال
على فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون ساير النواهي مثل ذلك بان قال يعلم ذلك واعترض من
خالف في ذلك بان قال لم يعلم ذلك بظاهر النهي بل بقرينة وهي قوله لا تأكلوا الربا
فلو كان ذلك مجزياً لما نهى عن اكله وقالوا النهي عن ذلك مثل النهي عن تلقي الركبان وعن البيع
يوم الجمعة وغير ذلك وكل ذلك لا يدل على فساد المنهي عنه ولمن نصر الاستدلال بالاية ان يقول
هذه المواضع لو خلينا والظاهر لحكمنا بفساد المعنى فيها لكن دل الدليل على ان ذلك

جايز فعلت به لكان الدليل فاما من خالف في المذهب الذي ذكرناه من ان النهي يقتضي فساد
المنهي عنه وجعل الطريق الذي به يعلم فساد المنهي عنه وكونه مجزيا فحكي ابو عبد الله البصري
عن ابي الحسن الكرخي انه متى كان وقوع المنهي عنه على الوجه الذي نهي عنه يقتضي انه وقع على
غير الشرط الذي يقتضيه الشرع وجب فساده لانه انما يصح اذا اتى به على شروطه والنهي
عنه قد اخل بذلك ومتى لم يكن هذه حاله من الاشيا المنهي عنها فانه يكون مجزيا وذكر عن الشافعي
انه ذكر في كتابه ان في ما نهي عنه فاسدا وفيما لا يفسد وان كان النهي يقتضي كون جميعه معصية
ما لم يكن المراد به التاديب فالذي يفسد هو ان يصل اليه من طريق محرم نحو ملك الغير
او الفروج لانه اذا كان محرما فوصل اليه بما نهي عنه فيجب ان لا يستباح وحكي عنه قول
آخر وهو انه اذا نهى عن الفعل لوجه يختص به فوجب ان يفسد وكل ما ذكرناه انما هو
على مذهب من قال ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه ويحتاج في الفرق بين ما هو فاسد
وما ليس كذلك الى امر آخر ومن قال بما قلناه فلا يحتاج الى شي من ذلك وهذه جملة كافية
في هذا الباب فصل في ما يقتضيه الامر من جمع وآحاد اعلم ان الواجب اعتبار
ظاهر الامر فمتى اقتضى تناوله لجميع المكلفين لزمتهم تلك العبادة وكان ذلك من فروض الاعيان
وذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وما يجري مجرى ذلك فان دل الدليل على ان
المراد به بعضهم حمل عليه ولاجل هذا قلنا ان قوله تعالى فاقطعوا ايديهما يختص الائمة ومن يقوم
مقامهم في النيابة عنهم لما دل الدليل على ان ذلك من فروض الائمة وكذلك قوله تعالى خذ
من اموالهم صدقة قد حملناه على ان المراد به الائمة او السعاة من قبلهم لما كان ذلك
من فروضهم وان دل الدليل على ان المامور به مشروط بشرط حمل وجوبه على من اجتمعت ذلك

فيه ولهذا قلنا ان الامر بصلوة الجمعة مخصوص على من كان بصفات مخصوصة
واجتمعت شرائط الجمعة كلها هناك ومن لم يكن كذلك لا يجب عليه وان دل الدليل
على ان المراد بالامر حصول الامر وعلم حصول ذلك الامر ببعض متناول الخطاب قلنا ان ذلك
من فروض الكفايات وذلك نحو الجهاد لما كان الغرض به حفظ بيضة الاسلام ودفع
الاعدا عن المسلمين فكان ذلك يحصل ببعضهم كان ذلك من فروض الكفايات وكذلك
القول في الصلوة على الاموات ودفنهم وحملهم الى المقابر ومتى قام بذلك من يحصل به
الغنية سقط عن الباقين ولجرى ذلك مجرى الفقها في طلب الفقه لان ذلك من فروض
الكفايات لانهم جوزوا تقليد العلماء في الرجوع اليهم ومن لم يجوز ذلك جعله من فروض الاعيان
ولم يجعله من فروض الكفايات وكذلك يجري هذا المجرى اختيار الائمة من اجاز اختيار
الائمة فاما على مذهبنا فطريق معرفة الائمة النص الثابت على اعيانهم على ما ذكرناه في كتب
الامامة فهذه الجملة كافية في هذا الباب لانها تنبه على ما زاد عليها ويتفرع ان شا الله تعالى
الكلام في العموم والخصوص فصل في ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر
الفاظه اعلم ان معنى قولنا في اللفظ انه عام يفيد انه يستغرق جميع ما يصلح له وبهذا الذي
ذكرناه يتميز من غيره مما لا يشاركه في هذا الحكم كما ان الامر وساير النهي واقسام الكلام يتميز
بعضها من بعض بما يفيد كل واحد من الاقسام ولذلك يقال عم الله تعالى المكلفين بالخطاب
لما كان متوجها الى جميعهم فاما استعمال هذه اللفظة في المعاني نحو قولهم عمهم البلاء والقحط
والمطر وغير ذلك فالاقرب في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في ساير المعاني فلو ان قايلا
قال ان ذلك مشترك لم يكن بعيدا وقد ذهب اليه قوم من الاصوليين ومعنى قولنا في اللفظ

انه خاص يفيد انه يتناول شيئا مخصوصا دون غيره مما كان يصح ان يتناوله ولذلك يقال
خص الله تعالى زيدا بالخطاب لما كان الخطاب متوجها اليه دون غيره من المكلفين
الذين كان يصح ان يوجه اليهم الخطاب فاما الفاظ التثنية والفاظ الجموع والفاظ النكرات
وغير ذلك فلا يوصف بالعموم لما لم يكن يتناوله على وجه الاستغراق واما الفاظ العموم
فكثيرة ونحن نذكر منها طرفا فمنها من في جميع العقلاء اذا كانت نكرة في المجازاة والاستفهام
ومتى وقعت معرفة لم يكن للعموم وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بلا خلاف ومنها ما في ما لا
يعقل اذا وقعت المواقع التي ذكرناها من المجازاة والاستفهام ومتى كانت معرفة لم يكن مستغرقة
كما قلناه في من سواء ومن الناس من قال ان ما يعم ما يعقل وما لا يعقل وهي اعم من من
وذلك محكي عن قوم من النحويين ومنها اي فانها تستغرق ما يعقل وما لا يعقل وهي اعم من
اللفظتين معا ولاجل هذا اذا قال القائل اي شيء عندك يحسن ان يجاب بما يعقل وما لا يعقل الا
انها لا تفيد الاستغراق كما تفيد من وما الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم له بحكم الاستغراق
ومتى في الاوقات فانها تجري في تناولها لجميع الاوقات مجرى من في تناولها لجميع العقلاء وذلك
نحو ان يقول القائل متى جئتني جئتك فان ذلك لا يختص وقتا دون وقت بل يتناول جميع
الاوقات ومنها اين في المكان نحو قول القائل اين زيد يحسن ان يجيبه بذكر كل مكان
فعلم انه متناول له ومنها لفظ النفي اذا دخل على النكرات نحو قول القائل ما رايت احدا وما
جاءني من احد فان ذلك يفيد الاستغراق ومنها اسماء الاجناس اذا دخلها الالف
واللام ولم يرد بها التعريف نحو قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر ونحو قولهم اهلك
الناس الدرهم والدينار لان ذلك يفيد الجنس كله ومتى كان للتعريف كان مختصا بما

بما عرف به نحو قول القائل رايت الانسان تشير به الى انسان معهود متقدم فاما اذا كان
خاليا من الالف واللام فانه يفيد واحدا لا بعينه نحو قوله رايت رجلا وانسانا ويجري
مجراه وهذا يسميه اهل اللغة النكرة لانه لا يختص واحدا دون غيره ومنها الاسماء المشتقة
نحو قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى الزانية والزاني وما يجري مجرى ذلك
فالمشتق كان فيها الالف واللام ولم يكن المراد بها المعهود والمعرف افاد الاستغراق و
متى كان للعهد افاد التعريف نحو قول القائل رايت الفاعل والضارب اذا اشار به الى فاعل
بعينه او ضارب بعينه ومتى لم يكن فيها الالف واللام افادت واحدا لا بعينه كما قلناه
في اسماء الاجناس اذا خلت من الالف واللام وذلك نحو قول القائل رايت ضاربا وقاتلا وفاتنا
يفيد واحدا لا بعينه ومنها الفاظ الجمع اذا دخلها الالف واللام فانها تفيد الاستغراق
نحو قولهم رايت الرجال وما يجري مجرى ذلك فان ذلك يفيد جميع الرجال الا ان يراد
بالتعريف والعهد فيحمل على ذلك ومتى خلت الفاظ الجموع من الالف واللام فانها تفيد
ثلثة فصاعدا لا باعيانهم ويكون الثلثة مقطوعا بهم وما زاد على ذلك مشكوكا فيه مجوزا
وقد اختلف المتكلمون في ما ذكرناه من الفاظ الجموع والفاظ الاجناس فذهب ابو علي و
اكثر المتكلمين الى ان هذه الالفاظ اذا كان فيها الالف واللام وجب حملها على الاستغراق
اذا لم يكن للعهد الا ان يدل دليل على انه اريد بها البعض فيحمل عليه وذهب ابو هاشم الى
ان ذلك لا يفيد الاستغراق وانما يفيد في اسماء الاجناس تعريف الجنس المخصوص وفي اسماء
الجموع الثلثة فقط لان الحكيم لو اراد اكثر من ذلك لبينه ونحن نبين الصحيح من ذلك فيما
بعد ان شاء الله تعالى واتفق هؤلاء وغيرهم على تناول الجموع الثلثة فصاعدا حقيقة

وان اقل الجمع ثلثة وذهب قوم الى ان اقل الجمع اثنان والاول هو مذهب اكثر الفقهاء ومنها
كل اذا دخلت في الكلام فانها تفيد الاستغراق سواء دخلت للتوكيد او لغير ذلك فاما
ما يدخل للتاكيد فنحو قول القايل رايت الرجال كلهم فان ذلك يفيد الاستغراق وما يدخل
لغير التوكيد نحو قوله كل رجل جاءني اكرمته وكل عبد لي فهو حر وعلى هذا قوله تعالى كلما
القي فيها فوج سالهم خزنتها فهذه جملة من الالفاظ المستعملة في العموم ونحن ندل على
انها تفيد العموم على ما قلناه ونذكر اختلاف الناس في ذلك والكلام على شبههم في فصل
يلي هذا الفصل ان شاء الله تعالى **فصل** في ذكر الكلام على ان للعموم صيغة في
اللغة ذهب الفقهاء باسرهم واكثر المتكلمين الى ان للعموم صيغة موضوعة في اللغة وقال قوم
من المرجئة وغيرهم انه ليس للعموم صيغة اصلا بل كل ما يدعى انه للعموم فهو للخصوص وانما
يفيد اقل ما يمكن ان يكون مرادا وقال اكثر المرجئة ان هذه الالفاظ مشتركة بين العموم والخصوص
حقيقة فيهما معا وفي الناس من قال انه يجب حمل اللفظ على الاستغراق فيما يتعلق بالامر
والنهي ولا يجب ذلك في الاخبار والذي نذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان من اذا
استعملت في المجازاة يحسن ان يستثنى منها كل واحد من العقلاء فلولا انها مستغرقة لهم والا لم يحسن
ذلك يبين ذلك انها لما لم يكن متناولة لغير العقلاء لم يحسن ان يستثنى منها من ليس بعاقل
ومن دفع حسن الاستثناء في هذا لا يحسن كلامه فان قيل انما حسن الاستثناء في هذا الموضع
لانه يصلح ان يكون متناولا لجميع العقلاء وان لم يكن ذلك واجبا وفي غير العقلاء انما لم يحسن
استثناؤهم لان اللفظ لا يصلح ان يتناولهم اصلا قيل لهم لو كان الاستثناء انما حسن للصلاح
دون الوجوب لحسن الاستثناء من النكرات وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول القايل رايت رجلا الا

زيدا وان كان لفظ رجل يصلح ان يقع على زيد وعلى غيره من الرجال اصلا حالما لم يكن
متناولا له على طريق الوجوب فان ارتكبوا حسن الاستثناء من لفظ رجل لم يحسن كلامهم
لان ذلك معلوم من دين اهل اللغة خلافه وان قالوا انما لم يحسن الاستثناء من ذلك
لان من شان الاستثناء ان لا يدخل الا على جملة ذات عدد وان لم يكن مستغرقا الا ترى
انه يدخل على الفاظ الجموع وليست للاستغراق الا ترى انه اذا قال القايل رايت رجالا يحسن
ان يستثنى منها زيدا وعمرا وخالدا وبكرا ولا يقول احد ان الفاظ الجمع الخالية من الالف
واللام مستغرقة لجميع الرجال فبطل ان يكون الاستثناء دالا على الاستغراق قيل لهم
اما قولكم ان من شان الاستثناء ان لا يدخل الا على جملة باطل لانه يدخل على اللفظ الواحد المنفي
الا ترى انه يحسن ان يقول القايل ما جاءني من احد ثم يستثني كل واحد من العقلاء وليس لفظ
جمع واما الفاظ الجموع فمن الناس من يقول انها محمولة على الاستغراق لان المتكلم بها لو
اراد اقل الجموع او جمعا دون جمع لبينه فلما لم يبين ذلك دل على انه اراد الجمع ومن قال هذا
سقط عنه السؤال ومن لم يقل ذلك ويقول انها تصلح للثلثة فصاعدا يقول لا يحسن
الاستثناء من الفاظ الجموع لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
ولما لم يكن ذلك في الفاظ الجموع لم يحسن وربما الحقوا ذلك بان قالوا لو حسن ذلك لحسن ان
يقول رجالا الا رجالا فيستثنون واحدا منكرا من الفاظ الجمع فلما لم يحسن ذلك دل على
ان حكم المعرف مثله وانما ذلك ابين وليس لهم ان يقولوا انما يحسن استثناء المنكر
لانه لا يفيد وذلك لانه لو كان لا يحسن لما قالوه لما حسن استثناؤه من الفاظ الجموع
اذا كان فيها الالف واللام وذلك نحو قول القايل لقيت الاشراف فانه يحسن منه ان يقول

الا واحدا وان كان منكرا لما كان لفظ الاشراف مستغرقا من حيث كانت فيه الالف واللام
فعلم بذلك انه انما امتنع في الموضع الذي امتنع لمكان الصلاح لا لعلة اخرى فاما من
قال انه انما لم يحسن الاستثناء من لفظ الواحد المنكر في الاثبات من حيث انه كان من
حق الاستثناء ان يميز ذاتا من ذات واذا قال رايت رجلا ثم قال الا زيدا لم يميز ذاتا من ذات
لان الذات واحدة وانما ميزها بصفة كانه قال ليس صفتها ان يكون زيدا وذلك ضد
حقيقة الاستثناء فان ذلك يبطل بما قلناه من لفظ النكرة في النفي وقولهم ما جاءني
من احد فان اللفظة واحدة والتمييز يقع ههنا بالتسمية والصفة ومع ذلك فانه
يحسن الاستثناء بلا خلاف على ان الذي ذكره صحيح لان لفظ رجل يقع على كل رجل اصطلاحا
فاذا استثنى بعض الرجال فقد ميز ذاتا من غيرها على ما يقتضيه حقيقتها فان قالوا
كيف يكون الاستثناء دليلا في هذا الموضع ونحن نعلم اذا قال القايل من دخل داري اكرمته
لم يحسن ان يقول الا الشياطين وان كانوا من العقلاء وكذلك اذا قال من دخل داري ضربته
لم يحسن ان يقول الا الملايكة وان كانوا من جملة العقلاء فعلم بذلك ان الاستثناء ليس بدلالة على
ان اللفظة متناولة لجميع العقلاء قيل لهم ان الذي ذكرتموه لا ينقض ما استدللنا به لان
هذا السؤال يتضمن ان اللفظة قد يشتمل على من لم يحسن استثناؤه وذلك لا يضرنا وانما
كان ينقض دليلنا لو حسن الاستثناء من لفظ لا يتناوله ما استثنى وذلك متعذر
على ما بيناه على انه انما لم يحسن استثناء واحد من الفريقين المذكورين في السؤال من حيث
علمنا بالعادة انه لم يقصدهما باللفظ فصار الفريقان في حكم من لم يتناوله اللفظ اصلا و
متى فرضنا ان الكلام صادر من الحكيم تعالى حسن ان يقول من عصاني عاقبته الا ابليس

لما كان

لما كان اللفظ متناولا له لما جاز ان يكون مقصودا به وانما امتنع في الواحد منا لما قلناه فانه
لو كان قول القايل من دخل داري ضربته متناولا لجميع العقلاء لم يحسن ان يستفهم فيقال
وان دخلها ابني وان دخلها ابوك فلما حسن هذا الاستفهام دل على ان اللفظ مشترك
وانما يستفهم عن مراده بها قيل لهم لا نسلم انه يحسن الاستفهام في هذا الموضع على
كل حال وعلى كل وجه وهو انه اذا كان المخاطب عالما باللغة وكان حكيما لا يجوز عليه التعمية
ولم يقترن بخطابه ما يدل على انه اراد بعضه او تخصيصه وكان المخاطب ايضا عالما باللغة
وبموضوعها لم يحسن ان يستفهم منه وانما يحسن الاستفهام اذا اختلت بعض الشرايط
اما بان يكون احدهما غير عالم باللغة وموضوعها او مع كونهما عالما يجوز السامع ان يكون
المتكلم اراد به المجاز ولم يبينه في الحال او غير ذلك من الامور فانه يحسن الاستفهام واذا
خلا من ذلك لم يحسن على ما بيناه على ان الاستفهام قد يحسن في المواضع التي ليست
للاشتراك الا ترى ان القايل اذا قال لقيت الامير او ضربت الامير يحسن ان يقال لقيت الامير
نفسه او بعض اسبابه وكذلك يقال اضربت اباك نفسه وغير ذلك لا يدل على ان اسم الامير
مشترك بينه وبين غيره فان منعوا من حسن الاستفهام ههنا منعنا هناك وان
قالوا ذلك ليس باستفهام وانما هو استعظام واستكبار قيل لهم كذلك قول القايل
لمن قال من دخل داري اهنته وان دخلها ابني او ابوك انما هو استعظام واستكبار و
ليس باستفهام ولا فرق بينهما على حال والذي يدل ايضا على ان الاستثناء يخرج من الكلام ما
لولاه لوجب دخوله تحته لا ما يصلح حسن الاستثناء من الاعداد لان القايل اذا قال اعطه
فلانا عشرة دراهم يحسن ان يستثني منه ان يقول الا واحدا ولا يمكن ان يقال ان لفظة عشرة

مشتركة بين العشرة والتسعة فان ارتكبوا ذلك وقالوا اللفظ مشترك الزموا ان يكون
مشتركا بين العشرة والتسعة والثمانية والسبعة والستة والخمسة الى الواحد لانه يحسن
استثنا جميع ذلك من لفظ العشرة لانه يحسن بلا خلاف ان يقول اعط عشرة الا خمسة
على الصحيح من المذهب وان كان فيه خلاف ان نقول الا تسعة واى الامرين ارتكبوا كان ذلك
تحت مضرين خلافا لما هو معلوم ضرورة من دين اهل اللغة فان قالوا وما العلة
الجامعة بين الاعداد وغيرها ولم اذا ثبت في الاعداد ما قلتم يجب ان يكون حكم غيرها
هذا الحكم قيل لهم انما جمعنا بينهما من حيث ان حقيقة الاستثنا كان ان يخرج
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته كان هذا حقيقة الاستثناء في كل موضع فان قالوا
لوجب ثبوت الاعداد امر زايد على الصلاح واذا كان كذلك عاد الامر الا انه انما حسن
الاستثنا فيها للصلاح دون الوجوب قيل لهم والصلاح ان كان خاصا في الاعداد
فانه لا ينفصل من الوجوب فينبغي ان يكون حقيقة الاستثناء ان يدخل على الصلاح الذي
هو الواجب وكذلك يقول في جميع المواضع التي نقول فيها بالعموم ولا يجب ان يحكم بان
هذا الحكم يجري الصلاح لان ذلك يجري مجرى ما حصل في الاعداد وانما كان يجوز ههنا لو
ثبت الصلاح وحسن مع ذلك الاستثنا لزمنا ان نحكم بحسن ذلك الصلاح فاما
ولما ثبت ذلك فلا يجوز على حال ومما يدل ايضا على ما قلناه ان القايل اذا قال من عندك
مستفهما يحسن ان يجاب بذكر كل عاقل فلولا ان لفظة من مستغرقة لجميع العقلاء والا لم
يحسن ذلك وانما قلنا ذلك لان من شان الجواب ان يكون مطابقا للسؤال ولا يكون
مطابقا الا بان يجيب المجيب عما سال عنه السايل وفي ذلك ثبوت الاستفهام من جميع

العقلاء

العقلاء ولاجل ذلك حسن الجواب بذكر كل واحد منهم فان قالوا لا يحسن ان يجيب
بذكر كل عاقل منهم فينبغي ان يستفهم ويقول امن الرجال او من النساء او من الاشراف
او من العامة فاذا تبين مراده اجابه حينئذ قيل له المعلوم من مذهب اهل اللغة خلاف هذا
لانهم يستحسنون الجواب بذكر العقلاء في الموضع الذي ذكرناه وان لم يستفهموا اصلا
فمن اوقف حسن ذلك على الاستفهام كان مكابرا مدافعا للضرورة وبان على ان هذا
يوجب ان يستفهموا ابدا حتى ينتهي الى اقل من يمكن ان يكون مرادا لانه لو قال من الرجال
كان ذلك غير مستغرق في الرجال على مذهب الخصم ويحسن ان يستفهم دفعة اخرى
فيقال امن الاشراف امن غيرهم من شيوخهم ام شبانهم ام صبيانهم او غيرهم وكذلك
ابدا وهذا يودي الى ان لا يحسن الجواب الا بعد ذكر جميع ذلك والمعلوم ضرورة خلاف
ذلك وليس لهم ان يقولوا انما حسن الجواب لجواز ان يكون مستفهما عنه لا الوجوب فان
وذلك ان الصلاح لا يصير الكلام مطابقا للجواب وانما يصير كذلك بالوجوب الا ترى انه
اذا سال سايل المفتي فقال هل يجوز وطي المراة في حال قرئها لم يحسن من المفتي ان يجيب عن ذلك
بنعم او لا بل يحتاج ان يستفهم فيقول الذي ما اردت بالقرء فان اردت الحيض فلا
يجوز ذلك وطيها وان اردت الطهر كان ذلك جايزا والعلة في قبح السؤال بما ذكرناه
هو ان السؤال يمكن ان يكون عن كل واحد من المعنيين ولم يجب ان يكون سؤالا عنهما
فكذلك لو كانت الفاظ العموم في الاستفهام جارية هذا المجرى لوجب ان لا يحسن الجواب
بذكر اعداد العقلاء وقد علمنا خلاف ذلك فان قالوا اذا ثبت ذلك في الاستفهام لم
زعمتم ان حكم غير الاستفهام حكمه في المجازات وغيرها قيل لهم عرضنا بهذا الدليل ان

يثبت ان ههنا لفظا موضوعا للاستغراق في اللغة ليبطل به مذهب من قال انه
ليس كذلك او قال بالاشتراك فاما اثبوتها على كل حال فعلم بالاجماع وهو ان كل من قال
ان هذه اللفظة مستغرقة في الاستفهام قال انها كذلك في المجازاة فمن فرق بينهما
كان مخالفا للاجماع والقول في لفظة ما ومتى واين واي اذا وقعت للمجازاة او الاستفهام حكم
ما ذكرناه في من على السواء فاما اذا وقعت من وما معرفة فلا بد ان على الاستغراق بل يكون
مصروفا الى ذلك المعروف بعينه ولاجل هذا يحتاج الى صلة كصلة الذي لما
كانت الذي معرفة وذلك نحو قول القايل اضرب من عندك او اكلت وما يجري مجرى ذلك
ولا ينتم فايدتها الا بالصلة على ما بيناه ويدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة عدوا
العموم من اقسام الكلام وكذلك الخصوص وفرقوا بينهما وقالوا هذا الكلام خرج مخرج العموم
وهذا الكلام خرج مخرج الخصوص فدل ذلك على ان فايدتهما تختلف وعلى مذهب الخصم
كلاهما سوا فينبغي ان يحكم ببطلان ذلك ويجري مجرى فصلهم بين صيغ الامر والنهي والخبر
وغير ذلك من اقسام الكلام فكما ان لكل شي من ذلك صيغة موضوعة ينبغي ان يكون حكم
العموم مثله سواء وان نازعوا في جميع ذلك فقد دللنا على ثبوته فيما تقدم فلا فايدة في اعادته
واستدل كثير من الفقهاء والمتكلمين على ذلك بان قالوا قد ثبت ان العموم امر معقول و
الحاجة الى استعماله ماسة فلا بد ان يكونوا وضعوا لذلك عبارة يلتجون اليها عند الحاجة
الى ذلك كما انهم وضعوا لساير اقسام الكلام وقد علمنا ما عندنا في هذه الطريقة واستدلوا
ايضا بان قالوا لا تخلوا لفظة من من ان يكون موضوعة لغير العقلاء او لبعض العقلاء
او لكل واحد منهم على البدل او لجميعهم على جهة الاستغراق قالوا ولا يجوز ان يكون موضوعة



لغير العقلاء لان ذلك معلوم خلافه وهو متفق عليه ايضا ولا ان يكون موضوعة لبعضهم
لانه ليس بعضهم بان يتناوله اولى من بعض ولا ان يكون موضوعة لواحد لا بعينه لمثل
ما قلناه ولانه لو كان كذلك لجرى مجرى اسماء النكرات وقد علمنا خلاف ذلك وايضا
فلو كان لواحد لا بعينه لكان السايل اذا استفهم فقال من عندك لم يحسن ان يجاب
بذكر اثنين او ما زاد عليهما لان السوال وقع عن واحد وقد علمنا خلاف ذلك فلم يبق بعد
ذلك الا انها مستغرقة لجميع العقلاء واستدلوا ايضا على ذلك بان قالوا وجدنا العموم قد
اكد بلفظ لا يوكد به الخصوص وكذلك الخصوص اكد بلفظ لا يوكد به العموم الا ترى انهم يقولون
رايت القوم اجمعين ولا يقولون رايت زيدا اجمعين فلما ثبت هذا دل على ان معناهما مختلف
كما ان تاكيدهما مختلف ولا يختلفان الا بان يكون احدهما عاما والاخر يكون خاصا ويمكن
الاعتراض على هذا بان يقال انما لم يحسن ان يقال زيدا اجمعين لان زيدا يختص شخصا
واحدا فلا يجوز ان يوكد بما يختص الجماعة وان كانت غير مستغرقة وكذلك انما يحسن ان
يقال رايت القوم نفسه لان القوم يفيد جماعة وان لم يفيد جميعهم فلا يجوز ان يوكد بما
يوكد به شخص واحد وربما استدلوا بدليل الاستفهام على وجه اخر فقالوا قد علمنا انهم لما
استطالوا ان يستفهموا عن العقلاء بذكر اسمايهم فيقولوا ازيد عندك ام عمرو وعندك
ام خالد عندك وضعوا لفظة من نايبة عن تعداد الاسماء لما شق عليهم ذلك فيجب ان يكون
مستغرقة لجميعهم كما انهم لو عددوا وذكروا جميعهم على التفصيل لو امكن لكان ذلك شاملا
لهم وربما استدلوا بمثل هذا في المجازاة وقالوا استطالوا ان يقولوا ان دخل زيد وعمرو وبكر و
خالد داري اكرمتهم وضعوا لفظة من عوضا عنه فقالوا من دخل داري اكرمته فينبغي ان

نفسين

يكون مستغرقة فهذه طريقة قرينة غير انه يمكن ان يقال عليها لا نسلم انهم وضعوا
هذه اللفظة بدلا عن تعداد جميع الاسماء بل لا يمتنع ان يكونوا وضعوها للجماعة لا
باعيانهم فان قلنا جوابا عن ذلك لو كان كذلك لم يحسن ان يجاب بذكر كل واحد
من العقلاء كان ذلك رجوعا الى الطريقة الاولى التي قدمناها وقالوا ايضا لما كان
الاستفهام بلفظ الخاص يختص شخصا بعينه ولا يتعدى الى غيره فينبغي ان يكون
الاستفهام بلفظ العموم بالعكس من ذلك وهو ان يتعدى الى غيره وليس بان يتعدى الى قوم
اولى من ان يتعدى الى اخرين فيجب ان يتعدى الى جميعهم وهذا ايضا مثل الاول لانه يمكن
اولا ان يقال هذا قياس والقياس في اللغة لا يجوز والثاني ان يقال اعتبارنا في هذا ان يتعدى
الى اكثر من لفظ الخاص ولا يجب من ذلك تعديه الى جميعهم فان قلنا لو لم يجب لم يحسن ان
يجاب بذكر كل واحد منهم كان رجوعا الى الدليل الذي قدمناه وان قلنا ليس بعضهم بذلك
اولى من بعض كان ذلك رجوعا الى دليل التقسيم الذي قدمناه وقد استدل المخالف على صحة
مذهبه بان قال وجدت هذه الالفاظ تستعمل في الخصوص كما تستعمل في العموم بل استعمالها
في الخصوص اكثر لانه ليس في جميع الفاظ القرآن لفظة تقبل الاستغراق الا قوله تعالى والله بكل
شيء عليم فوجب ان يكون اللفظة مشتركة فيهما قيل له قد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على
الاشتراك لان المجاز يستعمل كما ان الحقيقة مستعملة فلا يمكن ان يستدل بالاستعمال
على واحد من الامرين ويحتاج في اثبات احدهما الى الرجوع الى امر اخر واما قولهم انهم لم يجدوا في
الفاظ القرآن لفظة يفيد الاستغراق الا لفظة واحدة فليس اذا قل استعمال الحقيقة فيما
هو حقيقة فيه وكثر استعماله في المجاز دل على انه ليس بحقيقة فيه الا ترى انه لا يخرج عادتهم في

استعمال

استعمال لفظ الدابة في كل ما دب بل صار بالعرف لا يستعمل الا في دابة بعينها ولا يدل ذلك
على انهم لم يضعوا هذه اللفظة في الاصل لكل ما يدب فنعلم بذلك ان قلة الاستعمال لا تدل
على ان اللفظ ليس بحقيقة وعندنا ان الحكيم متى اذا استعمل هذه اللفظة فيما دون الاستغراق
فلا بد من ان يدل عليه والا لم يحسن منه ذلك واستدلوا ايضا بحسن الاستفهام عن هذه
الالفاظ قالوا انها مشتركة والا لم يحسن وقد قلنا ما عندنا في ذلك فيما مضى فاغنى عن الاعادة
واستدلوا ايضا بان قالوا لو كان ذلك مفيدا للاستغراق لما حسن ان يؤكد لان المؤكد
مثل ما ليس للمؤكد فتاكيده عبث والجواب عن ذلك انا قد بينا ان التاكيد دليل لمن قال
بالاستغراق ولو لزم بهذا الاعتبار ان لا يكون اللفظ موضوعا للاستغراق لوجب في
الفاظ الخصوص والفاظ الاعداد مثل ذلك لانا وجدناهم يؤكدون الفاظ الخصوص والفاظ
الاعداد كما يؤكدون الفاظ العموم فاي شيء اجابوا عن ذلك فهو جوابنا بعينه واستدلوا ايضا
بان قالوا لو كانت هذه الالفاظ تفيد الاستغراق لما حسن الاستثناء منها او كانت يكون نقضا
لان هذه الالفاظ تجري مجرى تعداد الاسماء فكما لا يجوز ان تعد الاسماء ثم يستثنى منها فكذلك
لفظ العموم لو كان جاريا مجرى ذلك لما حسن الاستثناء منه والجواب عن ذلك ان يقال
الاستثناء انما يحسن اذا قصد المتكلم بالخطاب نقض العموم فيحتاج ان يبين من لم يعنيه
بالخطاب وانما كان نقضا لو قصد به الاستغراق ثم استثنى منها ونحن لا نقول ذلك
وليس كذلك لفظ العموم لانه يجوز ان يستعمل في بعض ما وضع له على ضرب من المجاز اذا
تبين معه المراد بذلك وفي ذلك سقوط هذا السؤال فاما من فرق بين الاوامر والاخبار
فقوله يبطل بما دللنا عليه من ان هذه الالفاظ تفيد الاستغراق في الاخبار كافادتها

في الاوامر فاذا ثبت ذلك فمتى ورد خطاب من الله تعالى وجب حمله على عمومه سواء كان
امرا او خبرا الا ان يدل دليل على ان المراد به التخصيص فيحمل عليه ولاجل هذا قلنا ان ما اخبر
الله تعالى به من عقاب العصاة المراد به بعضهم لا جميعهم لما دل الدليل عندنا على ذلك
فلا يظن ظان ان في القول به تركا لهذا المذهب او تصحيحا لمذهب الخصم لان الخصم يدفع
ان يكون هاهنا دليل يدل على تخصيص ايات الوعيد ونحن نثبته واذا ثبت ما ذكرناه بطل
مذهب الخصم في ذلك واما من فرق بين الامر والخبر بان قال الامر تكليف والخبر ليس بتكليف
فلا يمنع ان يكون مفيدا للاستغراق وان لم يعلم قصده لخطابه وذلك انه لا فرق بينهما في
تعلق التكليف بهما لان الامر يوجب علينا فعل ما ابينا او الخبر يوجب علينا اعتقاد ما
تضمنه فلا بد من ان يكون مفيدا للاستغراق وان كان مطلقا وان كان المراد به الخصوص فلا
بد من ان يقترن به البيان والا ادى ذلك الى اباحة الجهل والاعتقاد الذي لا يؤمن كونه جهلا
وكل ذلك منفي عن القديم تعالى وهذه الجملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر
الفاظ الجمع والجنس وغير ذلك ذهب اكثر من قال بالعموم الى ان اسم الجنس اذا دخله الالف
واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر وكذلك
قالوا في الفاظ الجموع والاسماء المشتقة نحو قولهم رايت الرجال وقوله تعالى اقتلوا المشركين وان
الفجار لفي جحيم ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن هناك ما يدل على انهما
دخلا على العهد فان دل دليل على ذلك حمل اللفظ عليه قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء
الجموع وامتنع من القول به في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم خاصة لا يدل في هذه المواضع
كلها على الاستغراق بل يدل الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس فاما الاستغراق

فلا بد

فلا يدل على ذلك الا ان يقترن به دليل يدل عليه نحو قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين ان هذه المواضع المراد
بها الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الزجر والزجر حاصل في الجميع كما هو حاصل في
كل واحد منهم فلاجل ذلك حملت على الجميع وفي الناس من قال ان الذي ادعاه ابو هاشم من
تعريف الجنس غير معقول اصلا ولا يفهم من الالف واللام الا الاستغراق او العهد فهذه
جملة الخلاف بين من قال بالعموم في هذه الالفاظ فاما من قال بالخصوص او بالوقف فقولهم
في هذه الالفاظ مثل قولهم فيما مضى على السواء والذي اذهب اليه الاول والذي يدل
على حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ الا ترى انه يحسن ان يقال ان الانسان لفي خسر ذلك
الا زيدا او عمرا فيستثنى كل واحد من الناس من اللفظ الاول وكذلك اذا قال رايت الرجال
يحسن ان يستثنى كل واحد منهم وكذلك الاستثناء من قوله تعالى اقتلوا المشركين وقوله
تعالى ان الفجار لفي جحيم ومن قوله تعالى ويقول الكافر وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ
وقد بينا في الاول ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته
وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ الاستغراق فان دفعوا حسن الاستثناء في هذه المواضع
دفعهم اصحاب الخصوص والوقف عن دخوله فيما مضى من الالفاظ فان قالوا يحسن دخوله ولا
يدل على الاستغراق قال لهم اصحاب الخصوص والوقف مثل ذلك في من وما واذا كان الكلام
مع اصحاب الخصوص والوقف فيكون الكلام على ما رتبناه في من وما على حد سوا فاما الذي
اختاره ابو هاشم من انهما يقتضيان تعريف الجنس فلسنا نمنع من ان ذلك قد يحصل في يد
بعض الاحوال كما لا يراد بها المعهود على بعض الاحوال ولا يدل ذلك على انه يجب حملها عليه ابدا لكان

يمنع من ان

يجب ذلك في حمله على العهد ابدا فاما من دفع ابا هاشم عن ذلك وقال ان ذلك غير معقول
فباطل لانا نحن نعلم ان القايل اذا قال اكلت اللحم ولبست الجباب لا يريد بذلك الا لحما
بعينه لا انه اكل جميع اللحوم وانما اراد تعريف هذا الجنس والكلام في ذلك بين فمن دفعه
كان دافعا لما هو معلوم ويدل على ذلك ان اهل اللغة نصوا وقالوا الفاظ الاجناس تدل
على القليل والكثير ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس لا يجوز ان يجمع لانه بنفسه يدل على
القليل والكثير فجمعه عبث وانما يحسن جمعه اذا اختلفت الاجناس ولا يدل بعضها على بعض
ثم يستفاد بالجميع اجناس مختلفة فاما في الجنس على ما ذهب اليه ابو هاشم انه لا يفيد
الاستغراق كما لا يجب ذلك في من وما لانهما قد يستعملان في المعهود ولا يدل ذلك على انهما
يستعملان في الاستغراق على حال واستدل ابو علي على ان لفظ الجمع يقتضي الاستغراق
اذا لم يدل دليل على انه اراد البعض بان قال انه قد ثبت انه حقيقة في الاستغراق كما انه حقيقة
في اقل الجمع واذا كان كذلك ولا يكون هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق وقال ايضا
اذا كان الكلام صادرا من حكيم فلو اراد اقل الجمع لبينه فلما لم يبين دل على انه اراد الاستغراق
واعترض على ذلك ابو هاشم واصحاب الخصوص والوقف بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة
في اقل الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقل لانه مقطوع به والاستغراق
لا دلالة عليه فوجب ان لا يكون مرادا وقالوا اذا كان الكلام صادرا من حكيم ولم يدل على
انه اراد الاستغراق دل على انه اراد اقل الجمع ويتعارض القولان ووقف الدليل والمعتمد
عندي هو الاول واستدل ابو هاشم على ان لفظ الجمع لا يفيد الاستغراق بان قال لو اقتضى
ذلك لاقتضاه اكثر الاعداد وذلك يوجب ان يكون مقتضيا لما لا يتناهى وان يكون
لا

الكل

فلا يحمل على حال فلا يحمل من حيث
ان الف واللام يدخلان للعهد
او للجنس

حقيقة في كل عدد يوجد من الجموع وكل ذلك فاسد والكلام على ذلك ان يقال الكثرة ما في هذا
ان يقتضي انه لا يجوز ان يفيد ما لا يتناهى لان ذلك محال ولا يدل على انه لا يفيد استغراق
ما يمكن ولو لزم هذا لهم هنا للزم في من وما بان يقال لو افاد الاستغراق لتعلقت بما لا يتناهى
وذلك باطل والجواب عن ذلك الا ما قلناه من انه ينبغي ان يحمل على الاستغراق فيما يمكن فاما
ما هو محال فكيف يحمل عليه واما استدلاله على انه حقيقة في الثلثة من حيث كان اقل
الجمع فصحيح لا نزاع فيه وليس ذلك بمانع عند من خالفه من ان يفيد الاستغراق ايضا حقيقة
وانما يحمل على احد الحقيقتين لضرب من الاعتبار واعلم ان الذي اعتبرناه من دليل الاستثناء
في الفاظ الجموع انما يدل على انها يفيد الاستغراق حقيقة ويرد على اصحاب الخصوص ولا يمكننا
ان نقول انها لا تتناول اقل الجمع ايضا حقيقة لان ذلك يكون مكابرة واذا ثبت كونها حقيقة
في الامرين وصدر الكلام من حكيم ولم يقترن به ما يدل على انه اراد به اقل الجمع وجب حمله على انه
اراد الكل وليس لهم ان يقولوا اجعلوا ذلك دلالة على انه اراد اقل الجمع كما جعلتم
فقده دلالة على انه اراد الاستغراق ويتعارض القولان وذلك ان هذا انما يمكن ان
يقال في الفاظ الجموع الخالية من الالف واللام فاما اذا كانت فيها الالف واللام فلا يفيد
الا الاستغراق لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالها في الكلام فايدة وكان اللفظ مع عدمها
يفيد اقل الجمع كما يفيد اكثر الجمع فاذن لا بد من حمله على الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عادوا
الى ان قالوا ان ذلك يفيد العهد او تعريف الجنس قلنا نحن انما نتكلم في الموضع الذي لا نعلم
انه اريد بها العهد او تعريف الجنس فاما اذا علمنا انه اراد العهد او تعريف الجنس وجب حمله على
ذلك لا ينافي ما قلناه وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل في ان اقل الجمع

ما هو مذهب المتكلمين واكثر الفقهاء الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان
والصحيح هو الاول والذي يدل على ذلك ان اهل هذه اللغة فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا
كل واحد منهما بامر لا يشركه فيه الآخر فقالوا التثنية يكون بالالف واللام والنون والجمع يكون بالواو والنون
والالف والياء كما فرقوا بين الواحد والاثنين فان جاز ان يدعى في التثنية انها جمع جاز ان يدعى
في الواحد انه تثنية او جمع وقد علمنا ذلك ويدل على ذلك ايضا انهم يقولون للاثنين افعلا اذا
امروهما وللجماعة افعلوا ويثنون بالالف ويجمعون بالواو وعلى مذهب الخصم كان يجب ان لا
يكون بينهما فرق ويدل ايضا على ذلك انهم يفسرون بلفظ الجمع عدد الثلثة فيقولون ثلثة رجال
ولا يفسرون الاثنين بل يقولون رجلان فعلم بجميع ذلك الفرق بينهما وايضا فان السامع اذا سمع
المتكلم يقول رايت رجالا لا يفهم من ذلك ولا يسبق الى قلبه اثنان اصلا فعلم ان الحقيقة ما قلنا
فاما من خالف في ذلك فانه يستدل باشيا منها ان الجمع ماخوذ من ضم شيء الى شيء وذلك موجود
في الاثنين فينبغي ان يكون جمعا والجواب عن ذلك انا لا ننكر ان يكون اصل الاشتقاق
ما ذكروه لكن صار بعرف اللغة ومواضعتهم مخصوصا ببعض ذلك وهو اذا كانوا ثلثة
منضمين وجرى ذلك مجرى قولهم دابة في انه موضوع في اصل اللغة لكل ما يدب ثم صار في عرف
اللغة مخصوصة بالدابة بعينها فكذلك لفظ الجمع على انا انما نريد بقولنا اقل الجمع ثلثة ان
احكام الثلثة لا تجري على الاثنين واحكام الاثنين لا تجري على الثلثة على ما بيناه فان سلموا
ذلك وقالوا مع ذلك الاثنان جمع من حيث الاشتقاق كان ذلك خلافا في عبارة لا يعتد بمثله
واستدلوا ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة فسماها جماعة
والجواب ان قوله عليه السلام ينبغي ان يحمل على الاحكام لانها المستفادة من جهته عليه السلام ولا يحمل على الاسم

لانها

لانها استفادة معلومة باللغة وقد قيل في معناه شيئان احدهما انه كان نهى عن خروج الرجل
وحده في السفر ثم اباح ذلك في الاثنين فخبر عند ذلك ان حكم الاثنين في جواز السفر حكم
الثلثة وما زاد على ذلك والوجه الآخر انه اراد بذلك فضيلة الجماعة في الصلوة لان
حكم الاثنين في انعقاد الجماعة بهما وحصول الفضل لهما حكم الثلثة وما زاد على ذلك
فينبغي ان يحمل الخبر عليهما ومنها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين وعنى بذلك داود و
سليمان وهما اثنان ومنها قوله تعالى اذ دخلوا على داود وانما اراد به الخصمين والجواب عن
ذلك من وجهين احدهما ان ذلك مجاز وكلامنا في الحقيقة وجرى ذلك مجرى قوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ونحو قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين ولا خلاف
ان لفظ الجماعة في الواحد مجاز فلو لزم ما قالوه للزم ان يكون ذلك حقيقة في الواحد وللزم
في قوله وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب لان لفظ الخصم لفظ الواحد ومع ذلك
قد اخبر عنه بلفظ الجمع وذلك مجاز بلا خلاف والوجه الثاني ان قوله وكنا لحكمهم شاهدين
اراد به داود وسليمان والمحكوم عليه والخصم وهم جماعة فلاجل ذلك اخبر عنهم بلفظ الجمع و
كذلك قالوا في قوله تعالى خصمان بغى بعضنا على بعض انه اراد به جنس الخصمين لان لفظ
خصم لفظ المصدر ويقع على الواحد والجماعة والذكر والانثى على حد واحد لانهم يقولون
رجل خصم ورجال خصم وامراة خصم ونساء خصم كل ذلك بلفظ واحد واذا ثبت
ذلك كان قوله خصمان لا يختص بالاثنين دون ما زاد عليهما ولاجل ذلك اخبر عنهما بلفظ الجماعة
وقوى ذلك بان قالوا قال في اول الآية وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب فاخبر
عن الخصم بكنايته فعلم بذلك انه اراد الجنس دون الواحد وعلى الوجهين جميعا يسقط التعلق

بالايات **فصل** في معنى قولنا ان العموم مخصوص وان الله تعالى يجوز ان يريد بالعام
الخاص معنى قولنا ان العموم مخصوص انه هو استعمل في بعض ما وضع له دون بعض وذلك
مجاز لان حقيقة المجاز ثابتة فيه وهو شبه ذلك بالخصوص الذي وضع في الاصل للخصوص
واذا استعمل في بعض ما وضع له في الاصل لا يصير حقيقة فيه لانا قد دللنا على ان العموم صيغة
وحقيقتها الاستغراق فمتى استعمل في غير ذلك ينبغي ان يكون مجازا لان حقيقة المجاز هو
ان يستعمل اللفظة في غير ما وضعت له وهذا موجود في العموم اذا اريد به الخصوص فينبغي ان
يكون مجازا ولهذا لا يقولون لمن خاطب بالعموم واراد بعض ما تناوله انه مخاطب بالخصوص ولا
انه خص الخطاب كما يقولون ذلك في الالفاظ الخاصة فعلم ان ذلك مجاز فاما اذا قيل فلان
خص العموم فالمراد بذلك انه علم من حاله الخصوص بدليل دله على ذلك وربما قيل فيمن اعتقد
ذلك ايضا فيه وان لم يكن اعتقاده علما وقد استعمل كثير من الفقهاء لفظ التخصيص فيما ليس
بكلام بدليل انه عام مثل الافعال وغيرها ونحن نبين ذلك في ما بعد ان شاء الله تعالى ويفارق
قولنا ان العام مخصوص لقولنا ان الخطاب منسوخ في الحكم والحد جميعا وقد ظن بعضهم انهما
سواء وذلك غلط من وجوه لان حد التخصيص ما دل على ان المراد باللفظ بعض ما يتناوله دون
بعض وحد النسخ ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان زايل
ثابتا بالخطاب الاول مع تراخيه عنه فحدهما مختلف على ما ترى ولان التخصيص يؤذن بان
المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه والنسخ يحقق ان كل ما تناوله اللفظ كان مرادا في حال الخطاب
وان كان غير مراد فيما بعده وايضا فان من حق التخصيص ان لا يصح الا في ما تناوله اللفظ و
النسخ قد يصح في ما علم بالدليل انه مراد منه وان لم يتناوله اللفظ وايضا فان النسخ يدل في النص

على حد

على حد واحد والتخصيص لا يدخل فيه وايضا فان النسخ في الشرع لا يقع باشياء يقع التخصيص
بها نحو ادلة العقل والادلة المتصلة بالخطاب من الاستثناء وغيرها من اخبار الآحاد و
القياس والادلة المستنبطة عند من اجاز التخصيص بها والتخصيص قد لا يقع ببعض ما
يقع به النسخ فعلم بجميع ذلك مفارقة التخصيص النسخ ولا يجب من حيث يشارك التخصيص
النسخ في بعض الاحكام ان يكونا بمعنى واحد كما ان مشاركة بيان المجمل للتخصيص في بعض الاحكام
لا يدل على ان معناهما واحد وكون النسخ في المعنى تخصيصا من حيث انه تخصيص للاوقات
لا يوجب انه تخصيص لانه اخص منه والتخصيص اعم وكل ذلك يوجب افتراقهما في الحد والحكم
واذا ثبت ذلك فان القديم تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص لان اهل اللغة اذا كانوا استجازوا
ذلك وتعارفوه وجرت عادتهم باستعماله وكان القديم متكلما بلغتهم وجب ان يجوز ان يتكلم
بذلك ويريد به الخصوص كما انه يجوز ان يتكلم بالحقيقة والمجاز والاطالة تارة والايجاز اخرى
ويؤكد كلامه تارة ولا يؤكد اخرى لما كان ذلك من عادة اهل اللغة وكان تعالى متكلما بلغتهم
فينبغي ان يتكلم على طريقتهم الا انه متى تكلم بلفظ العام واراد به الخاص فلا بد من ان يدل عليه و
يقرن به ما يدل على تخصيصه والا كان موجبا لاعتقاد الجهل كما انه اذا اراد بالحقيقة المجاز
فلا بد من ان يدل عليه وايضا فاذا جاز ان يتكلم بالعام ويستثني منه جاز ان يدل عليه بدليل غير الاستثناء
يعلم به انه اراد الخصوص لان الاستثناء دليل التخصيص كما ان غيره من الادلة كذلك و
يدل على جواز ذلك ايضا ان الله تعالى تكلم في مواضع بلفظ العام وقد علمنا انه اراد الخصوص
ولولا ان ذلك كان حسنا والا لم يحسن منه ذلك وليس لاحد ان يقول كما لا يحسن منه الاخبار
الا على القطع والامر الا على الشروط في بعض الوجوه وحسن ذلك فينا فكذلك لا يمتنع استعماله

العلم في الخاص فينا وان لم يحسن منه تعالى وذلك ان هذا ولا باطل بما قلناه من وجودها
في مواضع كثيرة من القرآن ظاهرها العموم وقد دللنا على انه اراد بها الخصوص بل اكثر القرآن كذلك
ثم انه انما حسن منا الاخبار والاوامر بالشروط لما لم يكن لنا طريق الى العلم بما يمنع من الشروط
ولم يحسن ذلك في القديم تعالى العالم بالعواقب ولذلك لا يحسن منا ان نخبر عما نعلمه بشرط لما
كان العلم حاصلا لنا وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ان العموم اذا خص
كان مجازا او ما يتعلق بذلك وحصر له انه ذهب كثير من اصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة
الى ان العموم مع الدليل الذي خص به حقيقة فيما عدا ما خص به سواء كان ذلك الدليل لفظا
متصلا او منفصلا او غير لفظ وذهب ابو عبد الله البصري الى انه ان كان ذلك الدليل
لفظا متصلا استثنا وغيره كان حقيقة فاما اذا لم يكن متصلا فانه يصير مجازا وذهب
ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما واكثر المتكلمين وباقي الفقهاء الى انه يصير مجازا باي دليل
خص وهو الصحيح والذي يدل على ذلك انا قد بينا في هذا الكتاب ان حقيقة المجاز ان
يستعمل اللفظ في غير ما وضع له فاذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان للعموم صيغة تختص بقيد
الاستغراق فينبغي اذا استعمل في ما دون الاستغراق ان يكون مجازا لثبوت حقيقته فيه وهذا
يبين انه يصير مجازا باي دليل خص سواء كان لفظا متصلا او منفصلا وليس لاحد
ان يقول ان العموم اذا خص فلم يتناول غير ما كان يتناوله انما تناوله في حال الخصوص تناوله
في حال الاستغراق فكيف يكون مجازا وذلك انا لم نقل انه يصير مجازا لتناوله لما تناوله ولم
وانما صار مجازا لانه لم يتناول لما زاد عليه من الاستغراق فصار في ذلك كانه استعمل
في غير ما وضع له فان قيل اليس الكلام اذا انضم بعضه الى بعض تغير معناه ولا يكون ذلك

مجازا وذلك نحو الخبر اذا انضم الى المبتدا والحروف الداخلة على الجملة من حرف شرط او
استفهام او نفي او تمن وما اشبه ذلك فقولوا في العموم ايضا مثل ذلك قيل لهم اول ما في
هذا ان الشبهة توجب ان لا يكون في الكلام مجاز اصلا لانه يقال ان اللفظ وما دل
على انه مجاز كلاهما حقيقة فيما اريد به وهذا واضح البطلان ثم ان هذه الامثلة انما
يمكن ان تكون شبهة لمن قال اذا خص بدليل لفظي متصل لا يصير مجازا فاما اذا خص بدليل
غير مقترن باللفظ او بدليل منفصل وان كان لفظيا فلا يكون ذلك نظيرا لهذه الامثلة
ونحن نجيب عن جميع ذلك ونفصل بينه وبين العموم اما ما ذكروه من الخبر اذا انضاف
الى المبتدا فانما كان كذلك لان المبتدا بانفراده لا يفيد شيئا بل احتاج في الفائدة الى
الخبر الذي يكمل الفائدة به وجرى ذلك مجرى بعض الاسم في انه لا يفيد حتى تتكامل جميع حروفه
ولا يقال انضمام بعض الحروف الى البعض لتكامل الفائدة مجاز وقبل تكاملها يكون حقيقة
لان ذلك كله فاسد لان الفائدة انما تتم عند آخر حرف منها فكذلك القول في المبتدا
والخبر وليس كذلك القول في العموم لان لفظ العموم مستقل بنفسه ويفيد فائدة الذي
وضع له ولا يحتاج الى امر آخر وانما دخل عليه ما اقتضى استعماله في غير ما وضع له فينبغي ان
يحكم بكونه مجازا فاما الحروف الداخلة على الجمل فانما يحدث فيها معنى من المعاني فيغير
معناها ان كانت خبرية ودخل عليها حرف الاستفهام احدث فيها معنى الاستخبار و
كذلك لفظ التمني وحرف الشرط وغيرها لم تغير هذه الحروف احكام الجملة من زيادة او
نقصان او ينقل الى غير ما وضع له فلا ينبغي ان يكون مجازا وليس كذلك الفاظ العموم
لانها بعد التخصيص لا تفيد ما كانت تفيده قبل التخصيص فينبغي ان تكون مجازا على ان هذا

اذا خصت لا يصير مجازا لما قارنه من الدليل الذي اقتضى تخصيصه

يوجب ان لا يكون قول القائل رايت سبعا ثم قال عقيب ذلك انى اردت رجلا شجاعا او قال رايت
حمارا او حائطا ثم قال اردت بليدا او مجازا لانه قد وصل به كلاما دل به على مراده وجرى ذلك
مجرى الحروف الداخلة على الجمل حسب ما سئلنا في العموم سواء وهذا لا يقوله احد لانه اذا لزم
ذلك فكذلك لا يلزم في العموم اذا خص بدليل متصل به او منفصل اذا كان لفظا فان تعاطى
الفرق بين ذلك فكل شيء اوردوه في ذلك امكننا ان نورد مثله فيما سئلنا عنه فاما ما به
يصير العام خاصا فهو قصد المخاطب لان اللفظ اذا كان موضوعا للاستغراق فاذا اراد
استعماله فيما وضع له يحتاج ان يقصد الى ذلك فكذلك اذا اراد ان يستعمله في بعض ما
وضع له يحتاج الى ان يقصد الى ذلك وجرى في ذلك مجرى اللفظ الموضوع للامر في انه يحتاج
ان يقصد به ما وضع له من استدعاء الفعل فاذا اراد استعماله في التهديد او النهي يحتاج الى
القصد الى ذلك فاذا ثبت هذه الجملة فالتخصيص في الحقيقة يقع بالقصد لا بالادلة التي تدل
على ذلك من الكتاب او السنة او العقل لان هذه الادلة تكشف عن غرض المتكلم في الخطاب
وهل قصد العموم او الخصوص وليست موجبة لذلك وانما قلنا ذلك لان التخصيص مضاف
الى المتكلم فيقال انه مخصص لخطابه فينبغي ان يكون وقع ذلك بشيء من فعله ولا يقع بالدليل
الذي ربما كان من فعل غيره وجرى ذلك مجرى قصده الى استعمال اللفظ فيما وضع له
في ان القصد بعينه يتعلق بما وضع له او غير ما وضع له في المجاز دون الدليل الدال على ذلك
وعلى هذا سقط قول من قال ان من شان التخصيص ان لا يقع الا بامر متصل بالخطاب
مجاور له ولا يجوز ان يقع بالادلة المنفصلة لان على هذا التحرير الذي قلنا ان التخصيص
يقع بالقصد قد لجأنا الى ما قاله والقصد مقترن بالخطاب غير منفصل فاما الادلة الدالة

على ذلك فيجب ذلك فيها الا انها قد تكون متصلة به وقد تكون متقدمة عليه الا ترى ان ادلة
العقل يخص بها الخطاب العام على بعض الوجوه ومع هذا فهي متقدمة للخطاب وليست
الادلة الدالة على التخصيص وقد يقال في الادلة انها هي المخصصة وذلك مجاز والحقيقة ما قلناه
وانما سوغ لهم ذلك من حيث توصلنا بها الى العلم بالخصوص فاطلق عليها انها المخصصة
وذلك مجاز على ما بيناه فاما الادلة التي يعلم بها التخصيص فعلى ضربين احدهما ما يتصل
بالخطاب مع الكلام والاخر ما ينفصل عنه من الادلة وما يتصل بالخطاب ينقسم اقساما منها
الاستثناء وله احكام نفرع له بابا ومنها الشرط وله ايضا احكام ومنها تقييد الخطاب بالصفات و
لذلك ايضا باب مفرد نذكره وما ينفصل من الخطاب من الادلة فعلى ضربين احدهما دليل
يوجب العلم من دليل العقل او الكتاب او السنة المقطوع بها او الاجماع وهذه الادلة كلها
لا خلاف بين اهل العلم في جواز تخصيص العموم بها وانما قالوا ذلك لانه لا يجوز القول بتكافؤ
الادلة فاذا كان العام دليلا على الاستغراق وما دل على الخصوص دليلا على التخصيص فلا بد من
تخصيص العام به والا ادى الى اسقاط احد الدليلين وابطاله او ابطالهما معا والعدول
الى الاخر وكل ذلك فاسد والضرب الاخر وهو الذي لا يوجب العلم وهو على ضربين خبر واحد
وقياس فاما الخبر الواحد فقد ذكرنا عندنا في ذلك في باب مفرد واما القياس فلا يجوز العمل به
اصلا لا في تخصيص العام ولا في غيره من الاحكام ونحن نبين على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى
ومن خالفنا من الفقهاء الذين اوجبوا العمل بخبر الواحد والقياس اختلفوا في جواز تخصيص
العموم به وسنذكر اختلافهم في ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذه جملة كافية في هذا الباب
فصل في ذكر جمل من احكام الاستثناء ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء

المحصلون الى ان من شرط الاستثناء ان يكون متصلا بالكلام ولا يجوز انفصاله
عنه وحكي عن ابن عباس انه كان يذهب الى انه يجوز تاخيره عن حال الخطاب وذلك مقبله مستبعد
من قوله والذي يدل على صحة ما قلناه اولا ان اهل اللغة لا يعدون ما انفصل عن الكلام
استثناء كما لا يعدون ما تقدم كذلك فلو جاز لاحد ان يخالف في المتاخر فيسميه
استثناء جاز لغيره ان يخالف في المتقدم فيسميه استثناء ويدل ايضا على ذلك ان
الاستثناء متى انفصل عن حال الخطاب لا يفيد اصلا وكيف يجوز ان يكون استثناء
من الكلام المتقدم فان قالوا الاستثناء اذا تاخر ولا يستقل بنفسه فلا يفيد فانه يجوز
ان يقرن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بالكلام الاول فيفيد حينئذ ويتعلق به قيل
له اذا كان لا يفيد بنفسه ويتعلق بالكلام الاول بلفظ يقترن به فقد صار المخصص للكلام
الاول اللفظ الذي اقترن بالاستثناء فاذا كان كذلك فلا معنى للاستثناء وكان استعماله
لغوا وليس لهم ان يقولوا ان القايل اذا قال رايت القوم ثم قال بعد زمان الا زيدا او قال لم
اردت بهذا الاستثناء من اللفظ الاول افاد انه غيره داخل في الجملة الاولى ولو لم يذكر الاستثناء
اصلا واقتصر على هذا القول المقترن به لما افاد ذلك فعلم بذلك ان التخصيص
يقع بلفظ الاستثناء وانما يعلم بالكلام المقترن به تعلقه بالاول وذلك ان هذا
متى كان على ما ذكره يفيد انه لا يحسن من وجهين احدهما ان بيان تخصيص العموم
لا يجوز ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه فيما بعد واذا لم يجز ذلك لم يحسن هذا
والثاني انه يؤدي الى ان لا يفهم بشي من الكلام امر اصلا ولا باخبار النبي عليه السلام اذا
اخبر عن نفسه واخبار الله تعالى اذا اخبر عما يفعل لان الناس ان ياتي بعد ذلك الاستثناء

يدل على انه اراد بعض ما يتناوله اللفظ الاول وكذلك لا يفهم بالكلام حقيقة ما وضع بان
ياتي في المستقبل دليل يدل على انه اراد المجاز وهذا يؤدي الى ما قدمناه من ان لا يفهم بالكلام شي
اصلا وذلك فاسد على ان الذي ذكروه لو حسن تاخير الاستثناء لحسن تاخير خبر المبتدا عن
المبتدا اشاده ان يقول القايل اليوم زيد ويقول غدا قايم ويقرن به من الكلام ما يدل على انه
متعلق بما تكلم به امس فان ارتكبوا ذلك كان قبحه معلوما وان راموا الفصل لم يجدوه واذا
ثبت ما قلناه من وجوب اتصاله بالكلام فمن حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
تحته وقد دللنا على ذلك في باب ان العموم له صيغة بما بيناه من ان الاستثناء في الجملة يفيد
ذلك فينبغي ان يكون ذلك حقيقة واستوفينا الكلام فيه فاما استثناء الاكثر من اللفظ
الاول فذهب اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة الى ان استثناء الاكثر من
الاقل يجوز وقال بعضهم انه انما يحسن استثناء الاقل فاما استثناء الاكثر فلا يجوز لان ذلك
لم يوجد مستعملا والذي يدل على ذلك ان الاستثناء تخصيص الكلام الاول فكما يجوز ان
يخص اللفظ ويخرج منه الاكثر فكذلك حكم الاستثناء لانه بعض ادلة التخصيص وايضا اذا كان
مرجعه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر والاقل في
انه على حد واحد فاما قول من خالف في ذلك ان ذلك لم يستعمل فلا يبطل ما قلناه لانه ليس كل
ما استعمل لم يحسن ولو لزم ذلك للزم ان لا يحسن استثناء النصف من الكلام لانه لم يستعمل
النصف لان ذلك ايضا غير مستعمل وذلك لا خلاف في جوازه فاما الاستثناء من غير الجنس
فلا يمكن دفع استعماله لانهم قالوا ما في الدار احد الا الوتد وقالوا وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير
والا العيس وقد ليس من احد ولا اليعافير من جملة الانيس وغير ذلك غير انه وان كان مستعملا

فانه مجاز وذهب قوم الى انه حقيقة والذى يدل على ما قلناه انا قد بينا ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ونحن نعلم ان القايل لو قال ما فى الدار احد لم يستثن لم يفهم من ذلك الا نفى العقلاء ولا يفهم من نفى الاوتاد فاذا قال الا الاوتاد فينبغى ان لا يكون استثناء حقيقة ويكون مجازا لانه لم يدخل فى الكلام الاول وكذلك لو قال وبلدة ليس بها انيس وسكت لم يفهم من ذلك الا انه ليس بها انسان ولم يفهم من ذلك انه ليس بها بهايم فكذلك اذا قال الا اليعافير والا العيس يجب ان يكون مجازا وانما حسن عندهم هذا النوع من الاستثناء لان فيه معنى من الكلام الاول لانه اذا قال ما فى الدار احد افاد انه ليس فيها احد ثابت فلما كان الوتد ثابتا فى الدار حسن ان يستثنى من الثبوت لا من لفظ احد وكذلك قالوا فى قولهم وبلدة ليس بها انيس انه نفى كون الناس يقيمون فيها فلما كانت اليعافير والعيس مقيمة فيها حسن ان يستثنيها من الاقامة وقال قوم انه لم يرد بالانيس الناس وانما اراد من يونس به ويسكن اليه ولما كانت اليعافير والعيس مما يسكن اليها على بعض الوجوه ويستانس بها حسن ان يستثنى منها وعلى هذا الوجه فالاستثناء ما وقع الا من جنسه فاما قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس فقد قيل فيه وجهان احدهما ان ابليس كان من جملة الملئكة الا انه عصى بترك السجود فحسن ان يستثنيه من جملة الملئكة هذا على مذهب من جوز على جنس الملئكة المعاصى ومن لم يجوز ذلك عليهم قال انما استثناه لانه كان ايضا مامورا بالسجود كما انهم كانوا مامورين كذلك فاستثناه من جملة المامورين لا من جملة الملئكة ويكون ذلك حملا على المعنى والوجهان جميعا قريبان واما قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فقد قيل فيه ان المؤمن لا يقتله الا خطأ لانه لو قتله متعمدا لم يكن مؤمنا لان الفسق يخرج من اطلاق اسم الايمان عليه ومن قال

الفسق لا يخرج من الايمان قال قوله الا خطأ معناه بمعنى لكن ان قتل خطأ كان حكمه كذا وكذا وكذلك قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم منقطع عن الاول لان من رحم معصوم وليس هو بعاصم فلم يدخل فى الكلام الاول فاما من خالف فى ذلك وحمل الاستثناء على الاقرار وقال كما يحسن ان يستثنى فى الاقرار من غير جنس ما اقر به فكذلك فى الاخبار وغيرها فقوله يبطل لان هذه الطريقة القياس ولسنا نجوز ان تثبت اللغة واحكام الفاظها بالقياس ثم الصحيح فى الاقرار ما نقوله فى الاستثناء انه لا يحسن ان يستثنى فيه من غير جنس فان دل دليل من اجماع وغيره على خلاف حكمنا بجوازه وعلمنا انه استثناء منقطع كما قلناه فيما تقدم من الالفاظ فاما اذا تعقب جملا كثيرة فالى ايها يرجع فسنذكره فى باب مفرد ان شاء الله تعالى وحده

فصل

فى ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه فذهب الشافعى واصحابه الى ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة وكان يصح ان يرجع الى كل واحد منها بانفرادها وجب ان يرجع اليها كلها وذهب ابو الحسن الكرخى واكثر اصحاب ابى حنيفة الى انه يرجع الى ما يليه قطعا ويجوز مع ذلك رجوعه الى ما تقدمه من الجمل ويقف ذلك على البيان ويقوى فى نفسى المذهب الاول والذى يدل على ذلك ان الكلام الاول اذا عطف بعضه على بعض بالواو الموضوعة للجمع صار كانه مذكور بلفظ واحد الا ترى انه لا فرق بين ان يقول القايل رايت زيدا وعمرا وخالدا وبين ان يقول رايتهم بلفظ يشملهم فاذا صح ذلك فالاستثناء لو ذكر عقيب الجملة المتناولة لجميعهم كان متعلقا بهم فكذلك اذا ذكر عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض لانها فى حكم الجملة الواحدة ويدل ايضا على ذلك ان الشرط اذا تعقب جملا كثيرة من غير خلاف فى انه يرجع الى جميعها والعلة الجامعة بينهما ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ويحتاج الى تعليقه بغيره

ليفيد فلما اتفقنا في هذا الحكم وجب اتفاقهما في وجوب رجوع كل واحد منهما الى ما تقدم
فان قيل انما وجب ذلك في الشرط لان له صدر الكلام فهو وان ذكر آخر الكلام فكانه مذكور
في اوله واذا كان مذكورا في اوله فالجمل كلها معطوفة عليه وهو داخل عليها وجب تعلقه
بها كلها وكذلك حكمه اذا تأخر قيل لهم لا نسلم ان له صدر الكلام حتى لا يجوز ان يؤخر بل
الموجب بخلافه وانما يستعمل تارة في صدر الكلام وتارة في آخره وليس مخالفته للاستثناء
في جواز تقدمه بموجب مخالفته في كل وجه الا ترى انه قد خالف الاستثناء في انه لا يدخل الا على
افعال مستقبلة او ما يقدر فيها الاستقبال وليس كذلك الاستثناء فانه يدخل على ما كان
ماضيا او مستقبلا او يكون اسما وليس فيه معنى الفعل اصلا وكل ذلك لا يصلح في الشرط و
لم يجب بذلك ان يكون حكم الاستثناء حكمه فكذلك فيما قلناه ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه ان
الاستثناء بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا كثيرة وجب رجوعه الى جميعها فكذلك يجب ان
يكون حكم الاستثناء الآخر مثله والعلة الجامعة بينهما ما قدمناه من افتقار كل واحد منهما
الى ما يتعلق به وكونه غير مستقل بنفسه واستدل من خالف على صحة ما ذهب اليه بان قال
ان الاستثناء انما وجب تعليقه بما تقدم لانه لا يستقل بنفسه ولو استقل بنفسه لما وجب ذلك
فيه فاذا علقناه بما يليه فقد افاد واستقل بنفسه فلا معنى لرده الى جميع ما تقدم والجواب عن
ذلك ان هذا ينتقض بالشرط والاستثناء بمشية الله تعالى لانهما انما علقا بما تقدم لانهما
لا يستقلان بانفسهما ومع هذا لا يجب تعليقهما بما يليهما فحسب دون ما تقدم فكذلك
القول في الاستثناء ثم اذا وجب تعليقه بما تقدم لكونه غير مستقل بنفسه فلم صار بان يعلق
بما يليه اولى من ان يعلق بما قبله واذا لم يكن هناك ما يخصصه بما يليه وجب تعليقه

بجميع

بجميع ما تقدم لفقد الاختصاص واستدلوا ايضا بان قالوا قد ثبت ان الاستثناء من الاستثناء
لا يرجع الا الى ما يليه ولا يرجع الى الجملة الاولى فكذلك القول في الجمل الكثيرة يجب ان يكون حكمه في ذلك
الحكم في رجوعه الى ما يليه والجواب عن ذلك من وجوه احدها انا انما اوجبنا في الجمل الكثيرة
ان يرجع الى جميعها لما كانت معطوفة بعضها على بعض بواو العطف التي توجب الاشتراك
وتصيير الجمل الكثيرة في حكم الجملة الواحدة على ما بيناه وليس هذا موجودا في الاستثناء من الاستثناء
لانه ليس هناك ما يوجب اشتراك الجملة الثانية بالجملة الاولى في الحكم فيجب ان يرجع الى الجملة الاولى
والثاني انه انما لم يحسن ذلك لانه لا يفيد شيئا لان القائل اذا قال لزيد عندي عشرة
الا ثلاثة فقد اقر بسبعة فاذا قال بعد ذلك الا واحدا فان رده الى الجملتين معا لكان يجب
ان ينقص من الثلاثة واحد فيصير المستثنى منه ثمانية وكان يجب ان ينقص من الجملة الاولى
ايضا واحد فيرجع الى السبعة فلا يفيد الا ما افاده الاستثناء الاول ولا يكون لدخول الاستثناء
الثاني فائدة فعلمنا انه لا بد ان يكون استثناء من الجملة التي تليها فيصير اقرارا بالثمانية ويكون
ذلك مفيدا وليس لاحد ان يقول هلا رددتموه الى الجملة الاولى فحسب وجعلتم كانه اقر بتسعة وذلك
ان هذا لم يعتبره احد لان احدا لم يقل انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه مع امكان ان
يرجع اليه لان الناس بين قائلين قائل يقول انه يرجع الى ما يليه وهو مقصور عليه وقائل يقول
يرجع اليهما وليس ههنا من يقول انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه وذلك باطل بالاتفاق
ولان ذلك لو كان مردودا اليها لوجب دخول واو العطف فيقول له عندي عشرة الا ثلاثة
والا واحدا حتى يكون اقرارا بالستة وقد اجاب بعض من نصر المذهب الذي اخترناه عن شبهتهم
الاستثناء بان قال الاستثناء من الايجاب نفي ومن النفي ايجاب ومحال ان يكون النفي الواحد

مثبتا منفيا وهذا ليس بصحيح وذلك ان المحال هو ان نفى الشى على الحد الذى ثبت وذلك
ليس بموجود ههنا لان الاستثنا من الجملة الاولى التى هى مثبتة نفى والاستثنا من الجملة
المنفية اثبات وهما جملتان متباينتان فلا دنا فى بين ذلك فيهما والمعتمد ما قلناه من الوجهين
وقد استدل كل واحد من الفريقين باشيا وجدوها موافقة لما يذهبون اليه من ان الناس
يرجع الاستثنا الى ما يليه او يرجع الى جميع ما تقدم لا يمكن الاعتماد عليها لان للقايل ان
يقول ان ذلك انما علم بدليل آخر غير الوجود فالمعول على الوجه ولا يمكن لانه يعارض الوجه
المخالف له وهذه شبهة من خالف وقال بالوقف فى ذلك على ما قلناه فعلم بذلك ان
المعول على ما قلناه **فصل** فى ذكر جملة من احكام الشرط وتخصيص العموم به
اعلم ان من حكم الشرط ان لا يدخل الا على المنتظر اما لفظا او تقديرا لان ما وجد تم او قد
مضى او وجب فى الحال لا يصح دخول الشرط فيه ومن حق ان يخص المشروط الا ان يقوم دليل
على انه دخل للتاكيد فيحمل عليه ويخرج فى المعنى من ان يكون شرطا فاما انما يخص المشروط فنحو قوله
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا ونحو قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا فرق بين
ان يكون الشرط متقدما او متاخرا فى انه يخصص المشروط وذهب النحويون الى انه متى تاخر فالمراد
به التقديم لان له صدر الكلام ويقوى فى نفسى انه لا فرق بين تقدمه وتاخره ولا يمتنع ان
يجعل الشرط الواحد شرطا فى اشياء كثيرة كما لا يمتنع ان يكون المشروط الواحد مشروطا بشروط
كثيرة وذلك مثل قول القايل من دخل دارى واكل طعامى وشرب شرابى فله درهم فانه يستحق
الدرهم اذا دخل الدار واكل وشرب فاما بواحد منها فلا يستحق ذلك وكذلك يصح ان يقول
ان دخلت الدار فلك خلعة ودراهم وطعام فانه متى دخل استحق جميع ذلك فتارة يكون الشرط

واحدا

واحدا او المشروط اشيا وتارة يكون الشرط اشيا والمشروط واحدا وكل ذلك جايز وقد الحق بهذا
الباب تعليق الحكم بغاية لانها تصير بمنزلة الشرط فى ثبوت ذلك او نفيه وذلك نحو قوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن لانه جعل نفى التطهير شرطا فى حظر وطيهن ووجوده مبيحا
لذلك ونحو قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الى قوله حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون فجعل اعطاء الجزية حدا يجب عنده الكف عن قتالهم ووقوله شرطا
فى ثبوت القتل وكذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر فجعل الطلوع حدا يجب عنده الكف عن الطعام والشراب لمن
اراد الصوم وعدمه مبيحا لذلك ونظاير ذلك كثيرة وقد يجعل الحكم الواحد غايتان واكثر
وقد يجعل غاية واحدة لاحكام كثيرة كما قلناه فى الشرط سواء والشرط والغاية جميعا يدخلان
فى جميع احكام الافعال من واجب وندب ومباح فينبغى ان يجرى الكلام على ما قلناه ان شاء الله
تعالى **فصل** فى ذكر الكلام فى المطلق والمقيد التقييد يخص العام ويخصص
المطلق الذى ليس بعام فمثال تخصيصه العام قول القايل من دخل دارى راكبا اكرمته ولقيت
الرجال الاشراف فقوله راكبا خصصت لفظ من لانه لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من دخل
داره سواء كان راكبا او ماشيا وكذلك لو لم يقيد لفظ الرجال بالاشراف لكان متناولا
عاما لجميع الرجال سواء كانوا اشرافا او غير اشراف واما تخصيصه المطلق وان لم يكن عاما فمثل
قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة قد خص رقبة لانه لو لم يكن ذلك لكان يجوز
تحرير اى رقبة كانت سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه
لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين والتقييد لا يخلو من ان يكون متصلا

بالمطلق او منفصلا منه فما كان متصلا فلا خلاف في انه يخص المطلق واذا كان
منفصلا فلا يخلو من ان يكون ما المطلق في موضع هو بعينه الذي قيد في موضع آخر
او غيره فان كان هو هو بعينه فلا خلاف ايضا في انه يجب تخصيصه به وان كان غيره فلا
يخلو من ان يكون من جنسه او من غير جنسه فان كان من غير جنسه فلا خلاف ايضا
في انه لا يجب تخصيصه به وانه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه ويحمل المطلق على تقييده
وبيان ذلك ان ورود تحرير الرقبة مقيدا بالايمان في كفارة قتل الخطا وبروده مطلقا في باب النذر
والعتق المتبرع به فان كل واحد منهما ينبغي ان يحمل على ظاهره على ما بيناه وان كان من جنسه
فلا يخلو من ان يكون من جنسه في موضع آخر مقيدا او في موضع آخر مطلقا فان وجد من جنسه
مطلقا ومقيدا في موضعين فلا خلاف ايضا في انه لا يتبع احدهما الا ان تبين بان يقيد لاجل
ما قيد من جنسه باولى من ان يحمل على اطلاقه لاطلاق ما المطلق من جنسه ومثال ذلك صوم
كفارة اليمين قالوا ليس بان يحمل على ما شرط فيه التتابع من كفارة الظهار باولى من ان يحمل على ما شرط
فيه التفريق من صوم المتمتع ويجب ان يترك على ظاهره وان كان من جنسه ما هو مقيد
فحسب نحو اطلاقه تعالى الرقبة في الظهار وتقييده لها بالايمان في كفارة قتل الخطا فاختلف
العلماء في ذلك فمنهم من قال ان المطلق على اطلاقه لا يؤثر تقييد المقيد فيه وهو مذهب
اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال ان المطلق يصير مقيدا لتقييد ما
قيد من جنسه واختلفوا فمنهم من قال يجب حمل المطلق على المقيد لغة وعرفا ولا يحتاج الى قياس
ومنهم من قال ان اللغة لا تقتضي ذلك وانما يحمل عليه قياسا وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي
ومن ذهب الى القول الاول اختلفوا فمنهم من قال المطلق لا يجوز ان يقيد بان يقاس على المقيد

قالوا

قالوا لان ذلك يقتضي زيادة في النص وذلك نسخ ولا يصح النسخ بالقياس وهو المحكي عن
المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة وعن ابي الحسن ومنهم من قال انه لا يجوز ان يقيد
ثم اختلفوا فمنهم من قال يقتضي تخصيص المطلق لا الزيادة فيه ومنهم من قال انه يقتضي
الزيادة فيه وجوز الزيادة بالقياس ولم يعدها نسخا فهذه جملة الخلاف فيه والوفاق والذي
اذهب اليه انه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يخص احدهما
بالآخر وانما قلت ذلك لان حمل احدهما على الآخر قياس وانما يسوغ ذلك لمن جوز العمل
به فاما على ما اذهب اليه في المنع منه وحظر استعماله فلا يجوز لا في هذا الموضع ولا في غيره
واما حمل المطلق على المقيد من غير قياس فبعيد والذي يدل على ذلك انه من حق الكلام ان
يحمل على ظاهره الا ان يمنع مانع واذا كان المطلق غير المقيد وهما حكمان مختلفان فكيف
يؤثر احدهما في الآخر فان قالوا لان الله تعالى اذا اطلق الشهادة في موضع وقيدها بالعدالة
في موضع آخر عقل من ذلك تقييدها بالعدالة في الموضع الذي اطلقها فيه فيجب ان يجعل
ذلك نظيره في امثاله قيل لهم ان المطلق من الشهادة انما قيد بالعدالة لدليل دل على ذلك
من اجماع وغيره ولم نجعل العدالة شرطا في الشهادة لانها قيدت في موضع آخر بالعدالة
فمن ادعى ذلك فعليه الدلالة لانه لو خلينا والظاهر لما قيدنا الشهادة المطلقة وتركناها
على اطلاقها فان قالوا القرآن كله كالكلمة الواحدة وقد روي ذلك عن امير المؤمنين عليه السلام
فيجب ان يكون المقيد وان انفصل من المطلق فكانه متصل به ويصير ذلك بمنزلة
قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انه مقيد بما تقدم كانه قال والذاكرات
الله كثيرا قيل لهم اذا سلمنا ما ذكرتم لم يجب ما ذهبتم اليه لان المطلق والمقيد لو اقترنا

لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا حكمين مختلفين يدل على ذلك انه لو قال ومن قتل
مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما
قالوا فتحرير رقبة لما وجب ان يكون الثانية مقيدة لاجل كون الاولى مقيدة فالتعلق بقولهم
ان القرآن كالكلمة الواحدة لا معنى له واما قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات
انما حملناه على الاول لانه لا يستقل بنفسه ولا يفيد شيئا وانما حذف لفظ الله لان
الاول دال عليه اختصارا وليس كذلك المطلق لانه يفيد ويستقل بنفسه فلا يحتاج الى حمله
الى المقيد بل يترك على حاله على انه يلزم من خالف فيما قلناه وجوز تخصيص المطلق لمكان المقيد
ان يوجب في كفارة القتل الاطعام لما كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الرأس
والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء وغير ذلك من المواضع وذلك لا يرتكبه احد فاما من
حمل احدهما على الآخر قياسا فعلى مذهب من اوجب القياس قوله اولى من قول من منع ذلك
وانما قلنا ذلك لان الرقبة المطلقة وان كانت من جهة اللفظ ليست عامة فهي في المعنى عامة
لانها تقتضي جواز جميع الرقبات فاذا علم بالقياس ان من شرطها ان يكون مؤمنة
عند من قال بالقياس صار المجزي منها اقل مما كان يقتضيه الاطلاق فصار تخصيصا
من هذا الوجه فينبغي ان يسوغ استعمال القياس فيه وليس لهم ان يقولوا ان ذلك زيادة
لا تخصيص لان المعقول من الرقبة هو الشخص دون الايمان فاذا شرط فيها الايمان فقد
شرط فيها ما لا يقتضيه لفظها ومن حق التخصيص ان يكون متناولا لما يتناوله اللفظ
المخصوص فيجب ان يكون زيادة وذلك ان الايمان وان لم يعقل من الرقبة فقد عقل
منها المؤمنة والكافرة كما عقل منها الصحيحة والسقيمة واذا ثبت ذلك كان تقييد

بانها مؤمنة يقتضي اخراج الكافرة التي كانت معقولة من الكلام لولا هذا التقييد فصح
ان ذلك تخصيص لا زيادة وقد يكون التخصيص على ضروب احدها ان يكون التخصيص
بلفظ المخصوص منه ومتناولا لما دخل تحت المخصوص منه لفظا نحو قوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما وقد يكون التخصيص بان يعلم ان اللفظ يتناول الجنس
من غير اعتبار صفة ويخص بعد ذلك بذكر صفة من صفاته نحو قول القايل اصدق بالورق
اذا كان صحاحا فيستثني ما ليس بصحاح وان كان اللفظ الاول لم يتناول ذلك على التفصيل
وقد علم ان الرقبة اذا ذكرت منكرة لم تختص شيئا دون شيء فصح تخصيص الكافرة منها
وتخصيص ذلك قد يكون بان يقرن الى الرقبة صفة تقتضي اخراج الكافرة وقد لا يكون باستثناء
الكافرة فلا فصل بين قوله عز وجل فتحرير رقبة مؤمنة وبين قوله الا ان يكون كافرة وهذا
بين ولو سلم ان ذلك زيادة لكان لا يمتنع ان يقال به قياسا عند من قال به اذا لم يكن نسخا
وليس كل الزيادة في النص يكون نسخا على ما نبينه في باب الناسخ والمنسوخ وهذه الزيادة مما
لا يوجب نسخا على ما نبينه وقد الزم القايلون بتقييد المطلق قياسا ما الزمنا من قال
ذلك من غير قياس من ايجاب مسح الرأس في التيمم والاطعام في كفارة قتل الخطأ واجابوا عن
ذلك بجوابين احدهما ان ذلك جاز لكن منع الاجماع منه وهذا انما يصح على مذهب من اجاز
تخصيص العلة فاما من لم يجز ذلك فلا يمكنه هذا الجواب والجواب الثاني قالوا القياس انما
يصح ان يستعمل في اثبات صفة الحكم وتقييده لا في اثبات نفس الحكم لان اثبات عدد الحدود
بالقياس لا يجوز وان جاز اثبات عدالتهم قياسا واعترض هذا الجواب بان قالوا ان الامرين
واحد في جواز القول بهما قياسا وقد استعمل الشافعي القياس في اثبات عبادات نحو اثبات

العموم بل لا من هدى المحصور وغير ذلك كما استعمله في التقييد وفي اثبات الصفات فلا
يمكن ان ينكر هذا على مذهبه فالتعلق بما قالوه بعيد والاولى ما قالوه اولا وهذه جملة كافية
في هذا الباب **فصل** في ذكر الدليل على تخصيص العموم من الادلة المنفصلة
التي توجب العلم تخصيص العموم بادلة العقل والكتاب والسنة والاجماع وافعال النبي صلى الله
عليه وآله صحيح وذهب بعض الجهال ان الادلة التي ذكرناها اذا كانت موجبة للعلم ومقتضية لوجوب
تخصيص العموم بها والا ناقضت الادلة وذلك لا يجوز وهذه الجملة يخصصنا قوله
يا ايها الناس اتقوا ربكم وحملناه على العقلاء لما دل دليل العقل ان الاطفال والمجانين و
من لا عقل له لا يحسن تكليفه وكذلك خصصنا قوله تعالى الله خالق كل شيء قلنا ان المراد
به افعاله نفسه لما دل الدليل على ان الواحد منا فاعل ومحدث ويدل على ذلك ايضا ان ظاهر
الكتاب وحقيقته تترك الى المجاز لدليل عقلي كما تركنا ظاهر قوله وجاء ربك وقوله هل
ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقلنا ان المراد به امر ربك وامر الله لما دل دليل
العقل على ان المجيء لا يجوز على الله تعالى واذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان العموم اذا خص كان مجازا
فينبغي ان يجوز ذلك بادلة العقل لانه غاية ما في ذلك ان يترك حقيقته الى المجاز فان قالوا دليل
العقل يجب تقديمه على الكتاب وما هذا حكمه لا يجوز ان يخص به العموم لان ما يقتضي الخصوص
يجب ان يكون مقارنا له قيل لهم نحن قد بينا ان الذي يخص العموم وهو قصد المخاطب الى
بعض ما يتناوله اللفظ وذلك مقارن لحال الخطاب وادلة العقل انما يتوصل بها الى
معرفة القصد الذي وقع التخصيص به وعلى هذا يسقط هذا السؤال وليس لهم ان يقولوا
ان دليل العقل وان دل على قصده فقد تقدمه وذلك لا يجوز في الدلالة الذي انكروه جائز

الا ان تخصيص العموم لا يقع
بادلة العقل والتي يدل على
صحة مذهب الاول ان هذه الا
لا الادلة التي ذكرناه اذا كانت
موجبة للعلم ومقتضية لوجوب
تخصيص العموم بها

عندنا

عندنا غير منكر لان الدليل كما ثبت اخرى ويقارن تارة كذلك قد يتقدم على بعض الوجوه
فاستبعاد ذلك لا معنى له ولاجل ما قلناه علمنا بالعقل ان الله تعالى يثيب المؤمنين على طاعته
ويعوضه على الآلام وان كان ذلك متقدما لما يرد الينا من خالف في ذلك ليس يخلو من ان
يحمل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا على عمومه وشموله حتى يحمل على العقلاء وغير العقلاء او
يحمله على العقلاء خاصة فان قال احمله على جميعهم ظهر بطلان قوله لما دل الدليل على خلافه وان
قال احمله على العقلاء خاصة صار الى لا اسمى ذلك تخصيصا كان ذلك خلافا في عبارة لا
يعتبر بها ومن الناس من قال ان عموم الكتاب يترتب على ادلة العقل فلا يصح ان يقال انه يخص
به ويجوز تخصيصه بالكتاب وان تقدمه وهذا غير صحيح لان الغرض بقولنا انه مخصوص بالكتاب
انه قد دل على ان المراد به الخصوص ودليل العقل هذا لفظه فكيف لا يقال انه مخصوص به فان
قالوا لو جاز تخصيص العموم بدليل العقل جاز نسخه بدليل العقل فلما اتفقنا على ان النسخ لا يجوز
ان يقع به كان العموم مثله قيل لهم معنى النسخ يصح عندنا بادلة العقل لكنه لا يسمى نسخا يدل
على ذلك ان الله تعالى لو امر المكلف بفعل ثم عجز عنه المكلف علمنا انه قد سقط عنه فرضه كما انه لو نهاه
عنه في انه يسقط فرضه عنه فمعنى النسخ حاصل لكنه يمنع من اطلاق هذه التسمية لان حد النسخ
ليس بحاصل فيه على ما سنبينه فيما بعد ويسمى تخصيصا لان فائدة التخصيص حاصلة
ولا مانع يمنع من اطلاقه فاما تخصيص الكتاب بالكتاب يدل على صحته ما دل على صحة تخصيصه
بادلة العقل سواء فاما امثلته فاكثر من ان تحصى نحو قوله اقتلوا المشركين وقوله فاذا لقيتم
الذين كفروا فضرب الرقاب ثم قال في موضع آخر حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فخص
بذلك من هو من اهل الكتاب ونحو قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فهم الخطاب في نكاح جميع المشركات

لشي

ثم قال والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فخص من ذلك بعضهم في نكاح الدوام
عند من خالفنا وعندنا في نكاح المتعة وملك اليمين ونحو قوله ايضا والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ثم قال في موضع آخر واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن فخص بهذا الحكم المطلقات عندنا وعند بعض الفقهاء آخر الاجلين من
عدة الحوامل من النساء والنظائر كثيرة ولو لم يرد نظير لكنا نعلم ان ذلك جائز لما قدمناه من الدليل
وليس لاحد ان يقول ان الله تعالى وصف نبيه عليه السلام بانه يبين للناس ما نزل اليهم فلا يجوز ان يجب
لغيره وذلك ان هذا يسقط من وجهين احدهما انه ليس في وصفه نبيه عليه السلام انه يبين للناس ما
يمنع من ان يبين هو ايضا بعض كلامه ببعض والثاني انه كما وصف النبي عليه السلام بذلك فقد
وصف كتابه بانه بيان لكل شيء فاذا جاز تخصيص الكتاب بالسنة وجب ان يخص بالكتاب ايضا
فلو وجب بوجوب كون السنة تبيانا للكتاب ومخصصا له وهو بعينه يوجب كون الكتاب تبيانا
له ومخصصا فاما تخصيص الكتاب بالسنة فلا خلاف فيه بين اهل العلم وقد وقع منه ايضا في مواضع
كثيرة لان الله تعالى قال يوصيكم الله في اولادكم وقال للرجال نصيب مما ترك الوالدان وغير
ذلك من آيات المواريث وخصصنا من ذلك القاتل والكافر لقول النبي صلى الله عليه وآله لا يرث
القاتل ولا يتوارث اهل ملتين وغير ذلك فاما تخصيص بعض السنة ببعض ايضا جائز لمثل ما
قدمناه من الادلة وقد وجد ايضا في مواضع لا تحصى كثيرة وفي الناس من انكر ذلك وقال ان
الله تعالى جعله مبينا فلا يجوز ان يكون قوله محتاجا الى بيان فاوجب فيه التعارض وابطله وهذا
خطأ لان حال السنة مع السنة حال الكتاب مع الكتاب وكونه عليه السلام مبينا يقتضي جواز ان
يبين سنته كما يقتضي جواز ان يبين الكتاب وكما لم يمنع ذلك من ان يبين احكاما مبتدأة فكذلك

لا يمنع من ان يبين سنته يحتاج الى ان يبينها بسنة اخرى فاما تخصيص الكتاب بالاجماع فصحيح
لمثل ما قدمناه من الادلة وقد وقع ايضا في مواضع كثيرة نحو اتفاقهم على ان العبد لا يرث فخص
بذلك آية المواريث ونحو اجماعهم على ان العبد كالامة في تنصيف الحد فخص به قوله تعالى الزانية و
الزاني وغير ذلك واما تخصيص الكتاب بافعال النبي صلى الله عليه وآله فصحيح ايضا لان الدليل قد دل
على ان فعله كقوله في وجوب الرجوع اليه في معرفة الاحكام واذا ورد الكتاب بتحريم اشياء ثم وجدناه
عليه السلام فاعلا لبعضها علمنا بفعله خصوص الكتاب ومثال ذلك نحو قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ثم رجمه عليه السلام ماعزا وتخصيص قوله عليه السلام بفعله صحيح ايضا لمثل
ما قلناه وسنذكر فيما بعد ان فعله لا يخص بمقصوده علينا وانه كقوله وصحة ذلك تقتضي جواز
التخصيص به وهذه الجملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر تخصيص العموم
باخبار الآحاد اعلم ان من قال ان خبر الواحد لا يجوز العمل به فقوله خارج عن هذا الباب وانما
الخلاف في ذلك بين من اوجب العمل به واختلف القائلون باخبار الآحاد في اثبات الاحكام في
هذه المسألة فمنهم من اجاز تخصيص العموم بها على كل حال الا ان لم يمنع من ذلك مانع وهو مذهب
اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر من الشافعي واصحابه وعن ابي الحسين وغيرهما ومنهم من قال
يجوز تخصيصه بخبر الواحد اذا كان قد خص لانه قد صار مجملا ومجازا واذا دخله التخصيص لم يجز
ان يخص بها وهو مذهب عيسى بن ابان ومنهم من قال اذا خص العموم بدليل متصل مثل الاستثناء
وما جرى مجراه لم يجز تخصيص العموم بها لان ذلك حقيقة على ما حكيناه فيما تقدم واذا خص
بدليل منفصل جاز تخصيصه باخبار الآحاد لانه قد صار مجازا والذي اذهب اليه انه لا يجوز
تخصيص العموم بها على كل حال سواء خص ام لم يخص بدليل متصل او منفصل وكيف كان و

الذي يدل على ذلك ان عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان
يترك العلم للظن على حال فوجب لذلك ان لا يخص العموم به فان قيل اذا دل الدليل على وجوب
العمل بخبر الواحد كان وجوب التخصيص معلوما وان كان نفس الخبر مظنونا ويجري ذلك مجرى
قيام الدلالة على وجوب تنفيذ الحكم عند الشهادة وان كانت الشهادة غير معلومة وكذلك اذا
ظن كون القبلة في جهة من الجهات وجب علينا التوجه اليها وان كان ذلك معلوما وان
كان كون القبلة فيها مظنونا فما المنكر من ان يكون خبر الواحد مع العموم يجري هذا
المجرى والجواب عن ذلك ان السائل عن هذا السؤال لا يخلو من ان يكون مخالفا لنا في الاصل
او موافقا فان كان مخالفا فلا يصح له هذا السؤال لانه يتضمن قيام الدلالة على وجوب العمل بخبر
الواحد فاذا افسد العمل به بسائر الادلة فلا يمكن ان يدعي جواز التخصيص وقد مضى الكلام
على ادلتهم مستوفى على انه لو سلم لهم العمل بخبر الواحد على غاية اقتراحهم لم يجز تخصيص العموم به لانه
ليس ما دل على وجوب العمل بها يدل على جواز التخصيص كما ان ما دل على وجوب العمل بها لا يدل على جواز
النسخ بها بل احتاج ذلك الى دليل غير ذلك فكذلك التخصيص فلا فرق بينهما فان قالوا اذا دل
الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد فينبغي ان يكون خبر الواحد دليلا في كل موضع الا ان يمنع منه
مانع والنسخ الذي ذكرتموه قد كان يجوز ان يقع بخبر الواحد الا انه منع الاجماع منه فبقي كونه دليلا
فيما عدا النسخ قيل لهم خبر الواحد دليل شرعي وليس بعموم يخص منه بعضه ويبقى ما عداه واذا
ثبت ذلك كان الذي يدل على وجوب العمل به من الاجماع انما هو حاصل فيما طريقه العمل
بحسب ما لا نص فيه في الكتاب فينبغي ان يحتاج في اثبات كونه دليلا في تخصيص العموم به الى
دليل الصحابة الذين عملوا بخبر الواحد عملوا بها وان خص العموم قيل لهم هذا محض الدعوى ما الذي

يدل

يدل عليها فاما انا لا نسلم ذلك فانهم ذكروا انهم خصوا آية المواريث بالخبر الذي روي ان القاتل لا يرث
وكان خبرا واحدا وكذلك عملوا بخبر ابي هريرة في المنع من نكاح المراة على عمتها وخالتها وخصوا
بذلك قوله تعالى وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ونظائر ذلك كثيرة قيل لهم انما تركوا عموم آية
المواريث بالخبر الذي يتضمن ان القاتل لا يرث لانهم اجمعوا على صحته فلما اجمعوا على صحته
وعملوا خصوا العموم به وليس في ذلك موجودا في الاخبار التي لا نعلم صحتها واما نكاح المراة على عمتها
وخالتها فعندنا يجوز على وجه فلا يخصص العموم به ومن اجاز ذلك فانما اجاز لزعمهم انهم
اجمعوا على صحة هذا الخبر فلما اجمعوا عليه دل على صحته وليس هذا موجودا في الاخبار الاحاد التي
لا يعلم صحتها على ان المعلوم من حال الصحابة انهم ردوا الخبر الكثير مما نافى عموم القرآن واقتضت
تخصيصه نحو ما روي عن عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى
وقالوا لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت وهذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص
العموم بخبر الواحد وليس لهم ان يقولوا انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القرآن لا انه يخصصه وما يخصص العموم
به لا يقتضي ترك القرآن بل يقتضي القول به فلذلك لا يدل على سقوط ما ذكرتموه وذلك ان سقوط نفقة
المبتوتة كفاطمة بنت قيس خاصة تخصيص للقرآن لان عموم القرآن اقتضى النفقة لها ولغيرها
ومع ذلك ردوا خبرها وسماه عمر مع ذلك انه مخالف للقرآن من حيث كان منافيا لعموم الكتاب
فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة وغيرها من النساء حكم واحد وكان ذلك
عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لادى عندهم الى دفع القرآن فلذلك ردوه قيل لهم هذا محض
دعوى ومن اين انهم علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد واحد لا لعموم القرآن ولذلك
صرح بهذا التعليل عمر ولو كان ذلك معلوما بغير عموم القرآن لكان يقول لقد علمنا ان حكمك

في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا يحتاج ان يقول لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة لا
ندري صدقت ام كذبت وذلك يسقط هذا السؤال ثم يقال لهم اليس قد قبل اهل قبا
خبر الواحد في ما طريقه النسخ وانتقلوا بذلك عن القبلة التي كانوا عليها ولم يدل ذلك على
جواز النسخ بخبر الواحد فان قالوا انما قبلوا ذلك بدليل دلهم على ذلك دون مجرد الخبر قيل
لهم مثل ذلك في الاخبار التي تعلقوا بها فان قيل اليس خبر الواحد وقد قبل في ما يقتضي
العقل خلافه فما المنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القرآن خلافه قيل لهم هذا انما يمكن
ان يستدل به على تخصيص العموم به عقلا فيقال اذا جاز الانتقال عما يقتضي العقل خلافه
بخبر الواحد جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا وانما امتنع
منه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يشتغل بان هاهنا دليلا
يدل على جواز تخصيص العموم به وهو نفس المسألة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن
ان يقال في جواز النسخ به لان الانتقال عن موجب العقل من حظر الى اباحة او اباحة الى حظر
في معنى النسخ وان لم يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد
والجواب عن ذلك ما قدمنا ذكرناه من ان ذلك دليل على جواز ذلك لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج
الى دليل مفرد وفي الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا فجاز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظن
وهذا القول باطل لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم وليس من باب الاجتهاد
في شيء وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز بما طريقه غلبة الظن ثم يقال لهم لا خلاف ان خبر الواحد
لا يجوز قبوله في ما طريقه العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك فخبر الواحد اذا خص العموم اقتضى
شيئين احدهما العمل بمتضمنه وذلك من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم

انه مخصوص

انه مخصوص وذلك لا يجوز لانه اقدام على ما لا يأمن كونه جهلا فان قالوا انا نأمن كونه جهلا
بما قام من الدليل على جواز قبوله في ما خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك وبينا ان
ذلك محض الدعوى وصريح الاقتراح واما من قال لا يجوز تخصيص العموم الا اذا خص على
حسب اختلافهم في ذلك من تخصيصه بدليل متصل او منفصل او استثناء او غير
ذلك ومتى خص بشيء من ذلك جاز تخصيصه فما دللنا به من المنع من جواز تخصيصه بخبر
الواحد يبطل هذا الفصل على انهم انما اجازوا تخصيصه بخبر الواحد اذا خص لانه يصير
مجملا ومجازا فاما كونه مجازا فنحن نقول به ولا نسلم انه يصير مجملا في ما عداه بل ما عدا ما خص
منه معلوم كما انه لو لم يخص منه شيء كان الجميع معلوما وذلك يبطل ما قالوه فاما اذا كان
السائل عن السؤال الذي قدمناه من موافقينا وسال ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز
العمل بالاخبار التي تختص بنقلها الطائفة المحقة بهذه الاخبار من اجماعهم على ذلك لم يدل
على العمل بما يخص القرآن ويحتاج في ثبوت ذلك الى دلالة بل قد ورد عنهم عليهم السلام الاخلاف في
فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فخذوه وان خالفه فردوه
او فاضربوا به عرض الحائط على حسب اختلاف الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع من العمل بما
يخالف القرآن فان قالوا اليس قد عملت الطائفة المحقة باخبار كثيرة طريقها الآحاد وعموم الكتاب
بخلافها فهلا دل ذلك على جواز تخصيص العموم بها على كل حال قيل لهم لا نسلم ان الطائفة
عملت باخبار آحاد تقتضي تخصيص القرآن وعلى من ادعى ذلك ان يبينه على انا قد بينا ان
الاخبار الصادرة من جهتهم عليهم السلام على ضربين احدهما ان يكون خبرا وليس هناك ما يخالفه
ويكون فتيا الطائفة به فهذا الحكم يكون مجمعا على صحته ويجوز العمل به وتخصيص العموم

بر وان كان هناك انما يخالفه من الاخبار فالعمل بما يطابق العموم ايضا اولى لانه يصير معلوما
صحته مثل العموم وبينا ان ذلك وجه يرجح به احد الخبرين على الآخر وان كان خبر لا يعلم
فتيا الطايفة اصلا فيه وهناك عموم يقتضي خلافه فالعمل بما يقتضي العموم اولى
بما قدمناه من الدلالة **فصل** في تخصيص العموم بالقياس اعلم ان الكلام
في هذه المسئلة قد سقط عنا لانا لا نجيز العمل بالقياس لا ابتداء ولا في ما يخص العموم وانما اختلفوا
في ذلك بين من اثبت القياس فان منهم من اجاز تخصيص العموم به على كل حال اذا صح القياس
بشروطه وهو مذهب اكثر الفقهاء وهو مذهب الشافعي والمحكي عن ابي الحسن والذي ذهب
ابو هاشم اخيرا ومنهم من نفى تخصيص العموم به على كل وجه وهو مذهب ابي علي وبه قال ابو هاشم
اولا وقد قال به بعض الفقهاء ايضا ومنهم من قال يخص بالقياس الجلي ولا يخص بالخفي وهو مذهب
بعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه يخص بذلك اذا دخله التخصيص وسوغ فيه الاجتهاد
ولا يجوز تخصيصه اذا كان باقيا على عمومه والاقوى من هذه الاقاويل اذا فرضنا التعبد
بالقياس قول ابي علي وهو انه لا يجوز تخصيص العموم به على كل حال والذي يدل على ذلك ان
العموم دليل يوجب العلم والقياس عند من قال به يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان ينتقل
عما يوجب العلم الى ما يقتضي غالب الظن وليس لهم ان يقولوا اذا ثبت ان القياس دليل على
تخصيص العموم به صار معلوما وذلك انا قد بينا الجواب عن مثل هذا السؤال في الباب الاول
بان قلنا خبر الواحد دليل شرعي وكذلك نقول ان القياس دليل شرعي فينبغي ان يثبت في
الموضع الذي استعمله الصحابة وقررته الشريعة وانما ثبت عنهم على زعمهم استعمال القياس
فيما لا نص فيه من احكام الحوادث فلا يمكنهم ان يدعوا انهم استعملوه في ما يخص العموم
نص

لان هذه

لان هذه الدعوى لا برهان عليها ودون ذلك خرط القتاد ويدل ايضا على ذلك ان
النسخ قد ثبت انه لا يجوز به فكذلك يجب ان يكون حكمه حكم التخصيص وليس لهم ان
يقولوا انه كان يجوز النسخ بالقياس غير انه منع منه الاجماع وذلك انهم متى ارتكبوا ذلك قيل
لهم لا يجوز من الحكيم تعالى ان ينزل نصا ويجعل القول به والعمل بمقتضاه موقوفا على
اجتهادنا وانما يسوغ الاجتهاد في صرفه الى وجوه يحتملها فان قالوا هذا الذي ذكرتموه من
الجواب عن هذا السؤال يمكن ان يجعل فرقا بين النسخ وتخصيص العموم ويسقط بذلك
اصل الدليل وذلك انهم اذا جعلوا ذلك فرقا بين التخصيص والنسخ قيل لهم لا فرق بين
النسخ والتخصيص في المعنى لان التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم من الاعيان
منه والنسخ اخراج بعض ما يتناوله دليل النص من الازمان منه فهما سواء في المعنى فما
منع من احدهما منع من الآخر على انه لا يمكن ان يجوز النسخ بالقياس الا من يقول بتخصيص العلة
ومن لم يجز تخصيص العلة لا يمكنه ارتكابه على حال وقد اجاب بعض اصحاب الشافعي عن الزامنا اياهم
بان النسخ انما لم يصح فيه لان كونه ناسخا للنص ينبئ عن ان النص صحيح بخلافه والقياس لا يصح اذا
دفعه النص وخصه فكان النسخ يوجب النسخ بقياس فاسد وهذا لا يجوز وهذا بعينه
يمكن ان يقال في المنع من تخصيص العموم به لان العموم ايضا وما يؤدي الى تخصيصه ينبئ
نص
عن ان ظاهره بخلافه والقياس لا يصح اذا دفعه النص وكان التخصيص به يوجب التخصيص
استعمال
بقياس فاسد وهذا الزام لا انفصال فيه ويدل ايضا على ذلك ان القياس انما يسوغ مع عدم
النص للاضطرار اليه وعموم الكتاب نص مغني عنه فلا يسوغ استعماله وخلافه حتى يخص به
وليس لهم ان يقولوا انه اذا خص العموم به يكون مستعملا في ما لا نص عليه لانه قد تبين به

انه لم يرد ذلك بالعموم واذا لم يكن مرادا به فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت النص وذلك
ان الذي قالوه غير صحيح لانه لو لم يستعمل في ذلك القياس لكان ثابتا وداخلا تحت النص
فيجب بطلانه لانه قد استعمل في ما لولاه لدخل تحت النص فان قالوا النص انما يتناول
ذلك لو لم يصح القياس فاما اذا صح ذلك القياس لم يدخل تحته فقد حصل ان القياس اذا
استعمل فيما يخص به العموم لا يكون مستعملا فيما بيّنا ولو قيل لهم ومن سلم ان القياس الذي
يوجب تخصيص العموم قياس صحيح وليس بعضهم ان من قال بالمنع من تخصيص العموم به يقول
انا بظاهر العموم احكم بان كل قياس يؤدي الى تخصيصه قياس باطل ولو سلم ان ذلك قياس
صحيح لكان قد سلمت المسألة فعلم بجميع ذلك صحة ما نصرناه ويدل ايضا على صحة ما قدمناه
خبر معاذ وان النبي صلى الله عليه وآله لما بعثه الى اليمن قال له بما تقضي قال بكتاب الله ثم بسنة
رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له عليه السلام فان لم تجد قال اجتهد رأيي فصوبه رسول الله
صلى الله عليه وآله في ذلك وهذا يقتضي ان القياس انما يسوغ استعماله اذا لم يوجد في الكتاب
ما يدل على الحكم الذي يستعمل فيه فمتى وجد فيه بطل استعماله واذا بطل استعماله لم يصح ان
يخص به العموم لان القياس الفاسد لا خلاف انه لا يخص به العموم وليس لهم ان يقولوا ان
المراد بذلك ان لم اجد في كتاب الله نصا على المسألة اجتهدت رأيي فاما اذا كان فيه عموم
فانه لا يمتنع اجتهاد الرأي معه لانه اذا خص به القياس كان ما استعمل فيه القياس غير موجود
في الكتاب وذلك لان هذا الذي ذكروه تخصيص للخبر لانه انما صوبه في استعمال القياس اذا لم
يكن الحكم موجودا في الكتاب والسنة وقد يكون الحكم ثابتا فيهما بنص معين ويكون ايضا موجودا الحكم
بكونه داخلا في العموم فخص الخبر باحدهما احتاج الى دلالة وفي الناس من استدل على صحة

ما ذهبنا

ما ذهبنا اليه بان قال القياس فرع على النص من عموم وغيره فمتى اعترض به عليه كان قد
اعترض على الاصل بفرعه وهذا لا يجوز وهذا غير صحيح لان لهم ان يقولوا ان اصل القياس
هو الذي ثبت صحته به وهو ما يحمل عليه الفرع من الاصول وكلاهما لا يجب الاعتراض بالقياس
عليه وانما يجوز ان يقاس ما دخل تحت آية تحريمه على ما دخل تحت آية تحليله فيخرجه
من جملة ما يقتضي التحريم نحو قياس العقد في الارز في التحريم ويخص به قوله احل الله البيع و
في ذلك سقوط الاستدلال بهذه الطريقة وقد استدل من خالف ما اخترناه بان قال
الذي دل على اثبات القياس دليل مقطوع عليه وهو اجماع الصحابة فصار العمل بما يقتضيه
معلوما وجوبه فاذا انتهينا الى هذا الوجه جاز تخصيص العموم به وهذا الذي ذكروه غير
صحيح لانا ان سلمنا اجماع الصحابة على العمل بالقياس انما نسلمه فيما لا نص فيه من الكتاب من
عموم وغيره فاما اذا كان ما يدل عليه من الكتاب فلا نسلم انهم استعملوه فيه ولا يمكنهم ان
يثبتوا ان الصحابة استعملت القياس في تخصيص العموم واذا لم يثبت ذلك لم يجب من حيث
استعملوا القياس في موضع ان يجوز استعماله في كل موضع لانا قد بينا انه دليل شرعي ينبغي
ان لا يتجاوز به الموضع الذي قررته الشريعة كما ان ثبوته في الموضع الذي ثبت لا يجوز ان
يتجاوز به الى ان ينسخ به لانه لم يثبت فيه وكذلك القول في التخصيص ولا فرق بينهما على حال
واستدلوا ايضا بان قالوا قد ثبت ان القياس فيما يقتضي العقل خلافه وان كان دليل
العقل يوجب العلم والقياس غلبة الظن وكذلك العمل به فيما يخص الكتاب فان كان يوجب
العلم يقال لهم هذا الدليل انما يمكن ان يستدل به على من ابى تخصيص العموم بالقياس
عقلا فيقال له اذا جاز العمل به فيما يقتضي العقل خلافه جاز العمل به فيما يقتضي العموم خلافه

فلما من جوز ذلك وانما امتنع من القول به لانه لم يجب ورود العبادة به فلا يمكن ان يعتمد
ذلك في هذا الباب بل يحتاج الى ان يستعمل الدلالة على ثبوت ما كان جائزا لانه ليس
كل ما كان جائزا في العقل ثبت العمل به على كل حال فنعلم بذلك سقوط هذا
الاستدلال وفي الناس من اعترض هذا الدليل فقال انا لا نعمل بالقياس اذا اقتضى العقل
خلافه بل انما نعمل به فيما يجوزه العقل دون ما يقتضي قبحه او حسنه وهذا ليس بشيء لان
غرض القوم بذلك ان العقل اذا كان يقتضي تحليل شيء او تحريمه ثم ثبت بالقياس
في الشرع تحريم ما كان مباحا او اباحة ما كان محظورا فقد عملوا بخلاف ما كان يقتضيه
العقل ولا يمكن ان يقال دليل العقل يقتضي اباحة شيء او حظره بشرط ان لا يرد الشرع بخلافه
فالقياس اذا استعمل في خلافه فقد تبين بان العقل لم يقتض ما ادى القياس الى خلافه وليس
كذلك العموم لانه اقتضى تحريم الشيء مطلقا بلا شرط فيه فلو قبل القياس في خلافه لكان
فيه اعتراض به عليه وهذا لا يجوز لان لهم ان يقولوا الحال فيهما واحد لان الدليل العقلي يقتضي
تحليل الاشياء ما لم يقتض دليل سمعي تحريمه والعموم ايضا يقتضي ذلك ما لم يحصل دليل
سمعي على خلافه فهما في هذا الباب من جهة المعنى سواء وانما الخلاف بينهما ان العموم
يدل على ما يدل عليه لفظا وليس كذلك دليل العقل وهذا لا يقتضي الفرق بينهما من جهة
المعنى

فصل في تخصيص العموم باقاويل الصحابة وبالعادات وبقول الراوي

القول اذا ظهر بين الصحابة وقطعوا كلهم على انه يخص العموم فلا خلاف بين اهل العلم
انه يخص به العموم فاما اذا ظهر القول ولم يعرف له مخالف فمن جعله اجماعا من حيث جوز
ان يكون الساكت لو استفتي لافتى بخلافه فاجرى ذلك مجرى القول المختلف فيه والقول المختلف

لانه ذلك اجماع وقد بينا ان
الاجماع يخص به العموم
او في حكم الاجماع يخص به ايضا العموم
ومن لم يجعله اجماعا

فيه بين

فيه بين الصحابة اختلفوا في جواز تخصيص العموم به فذهب ابو علي الى انه يجوز الاخذ بقول
بعضهم وان خالفه غيره فيه فقال لان بعضهم كان يرجع الى قول بعض من غير حجاج وهو
المحكي عن محمد بن الحسن لانه حكي عنه انه قال ما اجمعوا عليه واختلفوا فيه جاز ان يقاس
عليه ويتخذ اصلا فجعل اختلافهم كاجماعهم في انه اصل وقد حكي عن الشافعي قديما انه كان
يقول بذلك ويرتب اقاويل الصحابة فيقدم اقاويل الخلفاء ثم قول افقههم في العلم فعلى هذه
الوجوه لا يمتنعون من تخصيص الكتاب به لانه حجة كالقياس وخبر الواحد عندهم واما من
قال ان قولهم ليس بحجة فانه لا يخص العموم به وهو مذهب اكثر الفقهاء وقول الشافعي في
الجديد لانه قدم القول بالعموم على القول بقول الصحابي اذا اختلف فيه والصحيح عندنا من هذه
الاقاويل انه لا يخص العموم الا بما كان اجماعا موجبا للعلم او يكون قول من دل الدليل على
عصمته فان ذلك يخص به العموم وما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه وسنبينه فيما بعد ان ما
ادعوه اجماعا او في حكم الاجماع من القول الذي لا يعرف له مخالف ليس باجماع ان شاء الله واما
العادات فعلى ضربين ضرب منهما ما هي من جهة الافعال فاما هذا فحكمه انه لا يخص به العموم
بل يجب على المخاطبين ان ينتقلوا عن تلك العادات لاجل العموم ويستدلوا به على تركها
فكيف يخص بها العموم والضرب الآخر ان يكون العادة جارية في استعمال لفظ العموم في
بعض ما يتناوله فما هذا حكمه ينبغي ان يخص به العموم لانا قد بينا فيما تقدم ان الخطاب
ينبغي ان يحمل على ما تعورف فيه ويصير كالمخصوص به لانه بالعادة قد صار حقيقة فيما اعتيد
فيه وقد استوفينا ما يتعلق بذلك في الكلام فيما مضى واما اذا روى الراوي الحديث العام ثم
صرفه الى البعض بما بيناه فمن الناس من قال يجب حمله على الخصوص لانه اعرف بمراد الرسول

من غير علم بقرائن المشاهدة التي عندها تعرف المقاصد وهو المحكي عن بعض اصحاب
ابي حنيفة لانه كان يحمل ما رواه ابو هريرة من خبر ولوغ الكلب على ان السبع ليس على الوجوب
من حيث كان يذهب الى جواز الاقتصار على ثلث وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن ان
التعلق بظاهر الخبر اولى ومنهم من قال انه يجب ان ينظر فيه فان كان الراوي عدل
عن ظاهر ما رواه وجب التمسك بما رواه من اللفظ وان كان قال باحد محتملاته حمل
عليه وهذا الذي يدل عليه ظاهر قول الشافعي واليه يذهب كثير من اصحابه لانه حمل ما
رواه ابن عمر في حديث الافتراق على الافتراق بالبدن لان ابن عمر حمله على ذلك وحمل
قوله في حديث الربا يدا بيد على ان المراد به ان لا يفترقا الا بعد التقابض من حيث حمله
ابن عمر على ذلك ولم يصرف قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه الى الرجال وان كان ابن عباس
صرفه اليهم والذي يجب ان يعول عليه في ذلك ان الراوي اذا روى الخبر العام وحمله على بعض
ما تناوله وقال انه علم ذلك من قصد النبي صلى الله عليه وآله ضرورة وجب حمله على ما
ذهب اليه لان وجوب حسن الظن به في نفس الخبر يوجب حسن الظن به في قوله انه علم ذلك
ضرورة من قصد الرسول عليه السلام وان كان ما ذهب اليه انما قاله ضربا من الاستدلال
او بخبر آخر او قياس او غير ذلك فينبغي ان يتمسك بظاهر الخبر ويترك ما ذهب اليه فانه
يجوز ان يكون اخطأ في جميع ذلك لشبهة دخلت عليه ومتى لم يظهر لنا ما حمله عليه واحتمل
فعله ذلك لانه علم ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه وآله او لوجه آخر من الاستدلال
وجب التمسك بظاهر الخبر والمجاز او يكون في الاصول ما لاجله حمله عليه ومتى كان ما
رواه مجملا وصرفه الى احد الوجهين فمن الناس من قال انه يجب حمله عليه لان حسن الظن

به يوجب

به يوجب ذلك الا ان يكون قد حصل من الرسول عليه السلام بيان يخالف ذلك فيعتمد عليه و
منهم من قال ان الجميع عند الرسول في انه يجب التمسك بقول الرسول دون قول الراوي لانه
لو عرف قصد الرسول ضرورة لرواه ولازال عن نفسه الايهام بمخالفة النبي صلى الله عليه وآله و
هذا هو الاقوى **فصل** في تخصيص الاجماع وتخصيص قول الرسول صلى الله
عليه وآله الاجماع لا يخلو ان يكون على فعل او على قول او على رضا بالشيء فان كان الاجماع فعلا
فالتخصيص لا يسوغ فيه كما يسوغ في افعال النبي صلى الله عليه وآله وكذلك ان كان رضا
بالشيء وان كان اجماعهم على القول فان كان عاما نظر فيه فان اضطررنا الى قصدهم بذلك
امتنع ايضا التخصيص فيه وان لم نضطر الى قصدهم جاز التخصيص كما يجوز في عموم الكتاب
وان كان ذلك القول نصا فالتخصيص فيه لا يجوز وان كان في حكم العموم من حيث كان
حال غير المنصوص عليه حاله واما قول الرسول عليه السلام اذا ورد عنه واقتضى تحريم اشياء على
المكلفين ثم وجدناه فاعلا لبعضها فمن الناس من قال انه مخصوص بذلك الا ان يدل دليل
على خلافه ويخص به العموم لان الظاهر من ان حاله كحال غيره الا ان يدل على انه مخصوص به
وهذا هو مذهب الشافعي ولذلك خص نهيه عليه السلام عن استقبال القبلة بغائط او
بول بقعوده عليه السلام على لبنتين مستقبل بيت المقدس ويقول ان فعله قد علم بالدليل مساواة
امته له فيه فصير الخبر عاما في جواز تخصيص القول الاول به والقول الاول المحكي عن بعض
اصحاب الشافعي وانه حمل ما روي من تزويج ميمونة وهو محرم على انه مخصوص به وانه لا يعترض على
نهيه عن نكاح المحرم وهو الذي حكاه ابو عبد الله عن ابي الحسن لانه حمل ما روي عن النبي صلى الله
عليه وآله من كشف فخذه بحضرة بعض اصحابه وما روي انه استقبل بيت المقدس على انه

مخصوص به فلم يخص به قوله عليه السلم ودل على ذلك بان قال ان فعله لا يتعداه الا بدليل ولا
يجوز ان يعترض به على القول الذي يقتضي تعديه الينا والصحيح هو الاول لان الدلالة قد دلت
على ان حكمنا وحكمه في فعله واحد على ما نبينه فيما بعد فاذا فعل شيئا صار كانه قال الناس ساو
وقد علمنا انه لو قال ذلك لوجب تخصيص العموم به فكذلك يخص بفعله الا انه وقع هذا
الموقع

فصل في ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه اختلف
الفقهاء في ذلك فمنهم من قال انه يجب قصره عليه والى ذلك ذهب طايفة من اصحاب الشافعي
وان كان كلام الشافعي محتملا له ولغيره وذهب الباقون الى ان الواجب حمل الكلام على ظاهره
دون السبب اذا امكن ذلك فيه وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي ومذهب ابي الحسن
وقالوا انه اذا لم يكن حمله على ظاهره ولم يفد الا اذا علق به قصر عليه والذي يذهب اليه ان
كلامه عليه السلم لا يخلو من ان يكون مطابقا للسبب من غير زيادة عليه او يكون اعم منه
فان كان مطابقا له من غير زيادة فلا يجب حمله عليه ومتى كان اعم منه وجب حمله على ظاهره ولا
يقصر على سببه وهو ضربان احدهما يكون اعم منه في الحكم الذي يسال عنه نحو ما روي عنه
عليه السلم انه سئل عمن ابتاع عبدا فاشغله ثم وجد فيه عيبا فقال عليه السلم الخراج بالضمان وذلك
يتناوله ويتناول كل بيع وكل مضمون ومنه ما يكون عاما في ذلك الحكم وفي حكم آخر لم يسئل عنه
نحو ما روي عنه عليه السلم انه سئل عن ماء البحر انتوضا به فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته
فاجاب بما يقتضي جواز التوضؤ به وعما يقتضي جواز ساير الاحكام من الشرب وازالة النجاسة
وغير ذلك فاما اذا كان كلامه متى لم يعلق بالسبب لم يفد وجب تعليقه به على كل حال
وذلك نحو ما روي عنه عليه السلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا يبس قيل له

خلاف ابن

نعم فقال

نعم فقال فلا اذن فاما اذا سئل عن اشياء فلا يخلو ان يكون الوقت وقت الحاجة او لا
يكون كذلك فان كان وقت الحاجة فلا يجوز الا ان يجيب عن جميعه في الحال وان كان قد
تقدم منه بيان آخر يمكن الوصول اليه لان الوقت وقت الحاجة فلا يسوغ منه عليه السلم
الا ان يبين له الجواب عما سال عنه الا ترى ان المستفتي لو استفتى عن شيء مست الحاجة
اليه لم يسغ له ان لا يفتيه فبان النبي صلى الله عليه وآله بذلك اولى وان لم يكن الوقت وقت الحاجة
فلا يخلو السايل من ان يكون اهل الاجتهاد او لا يكون كذلك فان كان ممن يمكنه الوصول
الى ذلك وقد نقل منه عليه السلم انه سئل عن القبلة للصايم فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا قال فصم اذن فنبهه على الجواب وان كان السايل عاميا يجوز
ايضا ان يحيله على بيان ظاهر ويكون في حكم المجيب وذلك في نحو قوله عليه السلم توضا كما
امرك الله عز وجل فاحاله على الاية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجوه منها ما ذكره
ابو عبد الله البصري وهو ان كلامه عليه السلم هو الدلالة على الحكم فيجب ان تعتبر صفته في
الدلالة دون صفة غيره فاذا كان عاما دل على حسب دلالة العموم وكذلك ان كان خاصا
كما انه تعتبر صفته في كونه امرا او نهيا واباحة ومنها ان العموم لو انفرد عن السبب لوجب
حمله على عمومه فكذلك اذا خرج عند السبب لان ذلك يمكن فيه لان السبب لم يؤثر فيه
لانه ليس ينافي السبب بيانه عليه السلم لحكم غيره كما لا ينافي بيانه لحكمه فيجب حمله على جميعه و
منها انه عليه السلم لو ابتدا النهي والسبب حاصل لخاطب بالعموم ولما سال عنه لوجب حمله
عليه فكذلك اذا سئل عنه لان قصده عليه السلم في الحالين لم يختلف وان كان مبتدا الحكم في
احدهما ومجيبا للاخر وعلى ذلك حمل الفقهاء خطاب الله تعالى في اية اللعان وان خرج

ويبين ذلك جاز الاكتفا به
ويحيله على ما تقدم من البيان
ولذلك صلى الله عليه لعمر عن
الكلالة فقال له تكفيك آية
الصيف وقال له انا فقد
سالته عن

على سبب هلال بن امية العجلاني على كل رام زوجته وآية القذف وردت فيمن تكلم في
عائشة وحملت على الجميع فكذلك آية الظهار وردت في سلمة بن صخر وحملت على كل مظاهر
وهذا بين وانما حملناه على السبب اذا لم يفد بنفسه لان الضرورة اوجبت ذلك فليس
يجب حمل ما استقل بنفسه من الجواب على ما لا يستقل بنفسه لفارق قد لزم في الثاني فاما تعلقهم
بانه لو لم يرد السبب لم يكن ليؤخر الخطاب الى وقت حدوثه فلما اخره الى ذلك الوقت علم انه
المراد فبعيد لانه لا يمتنع ان يكون الصلاح في تأخيره الى ذلك الوقت ولا يمتنع ذلك من بيان
حكم غير السبب معه ولو وجب ذلك لوجب حمل الكلام على عين السائل وعلى هذا الوقت
والمكان لهذه العلة وذلك ظاهر الفساد وقولهم ان من حق الجواب ان ينطبق على ما يطابق السؤال
سئل عنه وانه لا يقتضي غيره غلط لان خبر اخراجه من كونه جوابا فاما اذا اقتضى بيان حكمه وحكم
غيره فقد حصل جوابا وزاد عليه ولا يمتنع هذه الزيادة من كونه جوابا لانه في الحال قد حصل
به بيان السؤال وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر ما يلحق بالعموم
وليس منه وما يخرج منه وهو منه الافعال لا يصح ادعاء العموم فيها لانها لا تقع الا على وجه واحد
فينبغي ان يراعى الوجه الذي وقع عليه الفعل فان علم صح التعلق به وجرى ذلك مجرى النص
على عين واحدة وان لم يعلم الوجه لحق بالمجمل واذا ثبت ذلك فلا يصح ان يتعلق بما روي ان
النبي صلى الله عليه وآله قضى بالشاهد واليمين وقضى ان الخراج بالضمان لان ذلك حكاية فعل
ومن الناس من وقف فقال اذا روي انه قضى بكذا او كذا لا يصلح التعلق به لانه ينبئ عن الفعل
واذا روي انه قضى ان كذا وكذا فهو كذا او كذا صح التعلق به لانه ينبئ عن انه قال ذلك ومن
الناس من سوى بين اللفظين وقال لا فرق بينهما في انه لا يصح التعلق به وقال لا يمتنع

قول نقل

ان يقال

ان يقال في القضاء بالذي هو الحكم في القضية المقضي فيها هذا القول والاولى عندي ان
يكون بينهما فرق لانه اذا قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشاهد واليمين فهو
من حكاية فعل لا غير والمبهم كذلك اذا روي انه قضى ان الخراج بالضمان وان الشفعة للجار
لانه يسبق الى الفهم انه قال ذلك قولا لا فعلا لانه وان كان كذلك لا يقتضي صحة
التعلق به لانه لا يعلم انه قال ذلك بقول يقتضي العموم او بقول يقتضي الخصوص ويقيد
الحكم في تلك العين واذا كان كذلك صار مثل الاول في انه ينبغي ان يلحق بالمجمل واذا ثبت هذه
الجملة فلم يصح التعلق بما روي انه قضى بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان لما قلناه الا ان
يدل دليل على الحاق غيره بحكمه وعلى هذا لا يصح لاصحاب مالك ان يحتجوا في من افطر في
شهر رمضان باي وجه كان بعلية الكفارة بما روي ان رجلا افطر فامره رسول الله صلى الله عليه
وآله بالكفارة لان الرجل انما سأله عن حكاية فعل ولم يسأله عن حكم من افطر واطلق القول
فقال عليه السلم عليك الكفارة لانه لو كان كذلك لكان يصح التعلق به ولكان يجري مجرى ان
يقول من افطر فعليه الكفارة وافاد ذلك العموم في كل ما يفطر به وكذلك لا يصح التعلق بما روي
عنه عليه السلم انه جمع بين الصلوتين في السفر في جواز الجمع لان ذلك حكاية فعل ولم يختلف
في ذلك انه يحتمل الجمع المخصوص في بعض الاسفار او انه جمع بينهما ابدا فلا يصح ادعاء العموم
فيه فاما اذا روي انه كان يجمع بين الصلوتين في السفر فيصح التعلق به لان ذلك يفيد تكرار
ذلك في حال السفر وان ذلك عادته فان الناس من ضعف هذا الوجه بان قال انما يفيد لفظة كان
انه فعل ذلك فيما مضى ولا يفيد التكرار فلا يصح التعلق به في غير صحيح لانه وان افاد الاخبار
عما مضى فانه يفيد تكرار الفعل مع ذلك الا ترى ان القائل اذا قال كان فلان القاضي يحكم بالشاهد

والتبيين لا يفهم من ذلك الا انه كان ذلك عاما في جميع الاحكام وكذلك اذا قال كان ابو حنيفة
يقول بتحليل النبيذ وكان الشافعي يقول بتحريمه لم يفهم من ذلك الا ان ذلك
كان عادتهما وقولهما في جميع الاحوال لا يسبق الى قلب احد انهما قالا ذلك دفعة واحدة
وانها كانت فيما مضى فنعلم بذلك ان الاولى ما ذكرناه فاما اذا سئل الرسول صلى الله عليه وآله
عن امر فاجاب عنه يحتاج ان ينظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه على ما بيناه وان كان
يفيد الحكم في ما سئل عنه نظر فيما سئل عنه فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب بحسبه
وان كان ذلك غير معلوم من حاله كان الجواب في حكم العموم وذلك نحو ان يسئل عليه السلام عن
رجل افطر في رمضان عليه الكفارة او لا ولا يعلم بماذا افطر فمتى اجاب بايجاب الكفارة صار
كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة واقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة على كل مفطر
ومتى كان المعلوم للرسول صلى الله عليه وآله انه افطر بوجه واحد وكان سؤال السائل عن ذلك
لفظا او معنى فجوابه عليه السلام مصروف اليه ولا يتعدى منه الى غيره الا بدليل وعلى هذا اذا سئل
عليه السلام عمن زنا فامر برجمه كان قوله عليه السلام وان لم يكن عاما في اللفظ فهو في حكم العموم في انه
يقتضي رجم كل زان وقد الحق قوم بهذا الباب اثباته عليه السلام الحكم في عين وتعليله بعلة
يقتضي التعدي الى غيره نحو قوله عليه السلام في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات وقالوا
هذا وان لم يمكن ان يدعى فيه العموم فهو في حكمه لان ذلك الحكم يتعلق بكل ما فيه تلك العلة
حتى يصير بمنزلة تعليق الحكم باسم يشمل جميعه وهذا انما يمكن ان يعتبره من قال بالقياس
فاما على مذهبنا في نفي القياس فلا يمكن اعتبار ذلك اصلا على ان ممن قال بالقياس منع من ذلك
وقال ان النبي صلى الله عليه وآله لو نص على العلة في شيء بعينه لم يجب الحاق غيره به الا بعد

اثبات التعبد بالقياس فاما قبل العبادة فلا يصح ذلك فيه ولذلك لو قال حرمت السكر
لانه حلو لم يجب ان يحكم بتحريم كل حلو الا بعد العبادة بالقياس فكذلك ينبغي ان يكون
قوله في ما ذكرناه فاما ما روي عنه من قوله عليه السلام ان الزعيم غارم فانه عام لان فيه الالف واللام
المقتضي للاستغراق على ما بيناه وليس الامر فيه على ما ظن بعضهم من انه يفيد العموم من
جهة الدليل لانه دل على ان غرمه انما كان لاجل كونه زعيما فيكون عاما في الحكم وان لم
يكن عاما في اللفظ لانا قد بينا ان ذلك يفيد الاستغراق وكذلك القول في الاسماء المشتقة
التي تدخلها الالف واللام نحو قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني كل ذلك
يفيد الاستغراق على ما بيناه لفظا ولم يفد ذلك تعليلا على ما ذهب اليه قوم ولذا روي عنه
عليه السلام انه سها فسجد فان علم ان سجوده كان لاجل السهو كان ذلك جاريا مجرى قوله من سها
فليسجد لما دل الدليل على ان حكم غيره حكمه في الشرعيات وقد الحق بهذا الباب فحوى الخطاب
ودليل الخطاب في انهما يفيدان العموم من جهة المعنى وان لم يفيدا ذلك لفظا لانه يرى ان
قوله تعالى ولا تقل لهما اف يجري مجرى قوله تعالى ولا تؤذهما وكذلك قوله ولا تظلمون
فتيلا يفهم منه انهم لا يظلمون القناطير فهو وان لم يفده لفظا فقد افاد ذلك معنى على ابلغ
الوجوه وكذلك اذا قال في سائمة الغنم زكوة افاد ان المعلوفة لا زكوة فيها على ما نبينه فيما بعد
ويجري ذلك مجرى قوله لا زكوة في العاملة ومن قال ان تعليق الحكم من تحليل او تحريم اذا علق
بالاعيان اقتضى العموم في المعنى وان لم يكن عاما من جهة اللفظ فنبين ما عندنا في ذلك
فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذه الجملة كافية في هذا الباب **فصل** في ما ذكر
غاية ما يخص العموم اليه ويجوز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد ولا فرق في

الزعيم يعني ضامن

سها سهى

ذلك بين الفاظ الجمع وبين لفظ من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه ومن الناس من قال
يجوز ان يخص العموم الى ان يبقى ثلثة ثم لا يجوز التخصيص فيه نحو اقتلوا المشركين لا يجوز
ان يريد اقل من ثلثة وفصل بين ذلك وبين من فاجاز تخصيص لفظ الى ان يبقى منها واحد
والذي يدل على ما اخترناه انا قد علمنا ان لفظ العموم متى استعمل في غير الاستغراق كان
مجازا فلا فرق بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو اكثر منه يبين ذلك انه لما جاز
ذلك في لفظ من كان تجويز ذلك في الفاظ الجمع مثله سواء فقد اجاز احدهما المخالف فينبغي
ان يكون حكم الآخر مثله على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا لفظ العموم في
الواحد كما استعملوه في الثلثة والاكثر من ذلك قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فاخبر عن نفسه بنون الجمع وبالواو والنون وهو واحد وقال الشاعر شعر انا وما اعني سواي
اني نعبر عن نفسه بلفظ الجمع فقد تجاوز ذلك الى ان عبر بلفظ الالف عن الواحد كما
روي عن عمر انه كتب الى سعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع بن سور مع الف رجل
وقد انفذت اليك الفي رجل فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الالف لانه اعتقد من امره
يسد مسد الالف في الحرب وهذا واضح **فصل** في ذكر ما يخص في الحقيقة
وما يخص في المعنى وما لا يجوز دخول التخصيص فيه الادلة على ثلثة اضرب منها ما هو عام
من جهة اللفظ ومنها ما هو عام من جهة المعنى ومنها ما ليس بعام لا لفظا ولا معنى فاما
ما هو عام لفظا فالتخصيص يجوز ان يدخله بجميع الادلة التي ذكرناها التي يخص بها العموم
وذلك لا خلاف فيه واما ما هو عام من جهة المعنى فعلى ضربين احدهما قياس والآخر استدلال
فاما القياس فعندنا انه ليس بدليل اصلا ومن قال انه دليل واجاز تخصيص العلة به جوز تخصيصه

لم يجز ذلك فاما الاستدلال فنحو دليل الخطاب وفحوى الخطاب ونحو ان ينص النبي صلى الله
عليه وآله على حكم في عين ثم علم بالدليل ان حكم غيره حكمه فان التخصيص في جميع ذلك يجوز في
المعنى وان لم يسم ذلك تخصيصا ومثل ذلك استدلالنا بجواز وطي ام الولد على ان الملك
باق واذا كان الملك باقيا وجب ان يتبعه جميع احكامه الا ما يخصه الدليل وغير ذلك
من المسائل واما ما لا يدخله التخصيص اصلا لانه ليس بعام لفظا ولا معنى فنحو ان ينص
على عين واحدة او يقدم على فعل واحد ويخص ذلك العين بذلك الحكم فان معنى التخصيص
لا يسوغ فيه وذلك نحو تخصيصه عليه السلم ابا بردة بجواز اضحيته وما شاكله فاذا ثبتت هذه
الجملة فمتى ورد عام لفظا جاز تخصيصه لفظا بالادلة التي قدمناها وما ليس بعام فان
كان المنع يختص باللفظ منع من التعلق به وان اختص بالمعنى جاز ان يعترض عليه بجميع ما يخص
به العموم وان لم يسم ذلك تخصيصا وما كان خاصا بعين واحدة لا يتعداه فالتخصيص في
المعنى واللفظ لا يصح فيه وهذه الجملة كافية في هذا الباب **فصل** في ان الشرط
والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب ان يحكم ان ذلك هو المراد بالعموم
لا غير اذا ورد لفظ عام وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه ولا يجب ان يحمل اللفظ العام
على ما تعلق ذلك الشرط به بل لا يمتنع ان يكون العام على عمومه وان ذكر بعده شرط يرجع الى
بعضه وذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان
ذلك عام في الطلاق والمطلقات ثم قال بعد ذلك لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وذلك
تخصيص الرجعي ولا يجب من ذلك حمل اول الآية عليه ومثل قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ثم قال بعد ذلك الا ان يعفون فكان اول الآية عاما في جميع النساء

وان كان جواز العفو مخصوصا بمن ملك امره منهن ويصح عفوهن دون من لا يصح ذلك
منه ولا يجب تخصيص اول الآية بهن بل كان عاما في سائر النساء وكذلك اذا ذكرت جملة
عامة وعطف عليها بجملة خاصة لا يجب من ذلك حمل الادلة عليها بل يجب حمل الاولى
على عمومها والثانية على خصوصها وذلك نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ثم قال بعد ذلك عاطفا على ذلك وبعولتهن احق بردهن وذلك يختص الرجعيات
ولا يجب من ذلك حمل اول الآية عليه بل كان عاما فيهن وفي غيرهن ممن لا يمكن مراجعتهن
ومثل ذلك قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم كان ذلك عاما في جميعهن
ثم قال واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولا يجب من ذلك حمل اول الآية عليهن
ولذلك نظاير كثيرة والذي ينبغي ان يحصل في هذا الباب انه اذا ورد لفظ عام ثم ورد
بصفة او شرط ذكر شرط وعلم انه لا يصح ذلك الشرط ولا تلك الصفة في جميع ما تناوله اللفظ
العام وجب حمل اللفظ العام عليه واذا كان الشرط او الصفة متعلقين بجميع اللفظ فان كان
الشرط او الصفة متعلقين بما تناوله اللفظ العام لم يجب ذلك وكان حكمه حكم ما قدمناه
في اول الباب فاما اذا كان الكلام في جملتين قد عطفت احديهما على الاخرى فينبغي ان
ينظر في الجملة الثانية فلا يخلو ان يكون متناولا لمثل ما تناولته الجملة الاولى او لا يكون كذلك
فان كانت متناولة لمثل ما تناولته الاولى فلا يخلو اما ان يكون موافقة او مخالفة فان كانت
موافقة في الحكم فان ذلك يكون تاكيدا ويجب حملها على مثل ما حملت عليه الجملة الاولى
وان كانت الجملة الثانية متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت مخالفة لها في الحكم فلا
تعلق لها بالجملة الاولى وكانت كاية اخرى يجب حملها على ظاهرها وان كانت متناولة لمثل

مضادة
ما تناولته الاولى وكانت مخالفة لها في الحكم فذلك لا يجوز وقوعه من الحكيم تعالى لانه
يؤدي الى التناقض والبداء وهما منفيان عنه تعالى فنظير الجملة المؤكدة ان يقول اقتلوا المشركين
ثم يعطف على ذلك فيقول اقتلوا الكفار ونظير الجملة المخالفة ان يقول اقتلوا المشركين
وخذوا اغنامهم واسبوا ذراريهم وما يجري مجرى ذلك ونظير المتضادة ان يقول اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا الكفار فان ذلك ينفي ما اثبته الجملة الاولى وذلك لا يجوز على الحكيم
تعالى واذا كانت الجملة الثانية اخص من الجملة الاولى او اعم منها وان كانت يقتضي مثل
حكم الاولى كانت تاكيدا او ذكر التفخيم ما ذكر في الاولى وعلى ذلك يحمل قوله تعالى من كان
عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال وكذلك قوله فيهما فاكهة ونخل ورمان فان ذلك
اما ان يحمل على التاكيد او على تفخيم ما افرد بالذكر وعند من قال بدليل الخطاب
من اصحاب الشافعي وغيرهم ان افراد بعض ما تناوله لفظ العموم بالحكم يدل على انه اراد بالعموم
الخصوص وعلى هذا حمل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره على ان المتعة تجب لغير المدخول بها اذا لم يسم
لها مهرا ومن خالفه قال تجب المتعة لكل مطلقة وسنذكر ما عندنا في دليل الخطاب
فيما بعد انشاء الله تعالى والاقرب على مذهب من يقول بدليل الخطاب ان يقال ان الآية
تصير مجملة وتفتقر الى البيان لانه ليس بان يقال ان العموم في الاولى يمنع من دليل الخطاب
في الثانية باولى من ان يقال ان دليل الخطاب في الثانية يمنع من حمل الاولى على العموم فاذا
تساوى القولان وجب ان يوقف ذلك على البيان ويكون مجملا على ما بيناه وان كانت الجملة
الثانية مخالفة للاولى في الحكم كانت كاية اخرى لا تعلق لها بالجملة الاولى على ما بيناه في الجملتين

التماثلين في العموم وان كانت ضد الجملة الاولى فان كانت الجملة الاولى اعم والثانية
اخص دل ذلك على انه اراد بالجملة الاولى ما عدا ما ذكره في الجملة الثانية وان كانت الجملة
الثانية اعم دل ذلك على انه اراد بالثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ونظير الاول ان يقول
اقتلوا المشركين ويقول بعده لا تقتلوا اليهود والنصارى والا كانت مناقضة او بدا
وذلك لا يجوز ونظير الثاني ان يقول اولا لا تقتلوا اليهود والنصارى ثم يقول بعده
اقتلوا المشركين فان ذلك يدل على انه اراد بلفظ المشركين الثانية ما عدا ما ذكر في الجملة
الاولى ولولا ذلك لادى الى ما قدمناه وابطلناه وليس لاحد ان يقول هلا حملتم الثانية
على انها ناسخة لان من شان النسخ ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه وانما
ذلك من ادلة التخصيص التي يجب مقارنتها للخطاب على ما تقدم القول فيه فعلى
هذا ينبغي ان يجري كل ما يرد من هذا الباب **فصل** في جواز تخصيص الاخبار
وانها تجري مجرى الاوامر في ذلك الصحيح انه يجوز تخصيص الاخبار سواء كان معناها
معنى الامر او لم يكن كذلك كما يجوز تخصيص الاوامر وفي الفقهاء من قال ان ذلك لا يجوز
كما لا يجوز نسخ الاخبار واكثر الفقهاء والمتكلمين على المذهب الاول والذي يدل على ذلك
ان التخصيص هو ما دل على مراد المخاطب بالعموم وذلك لا يمتنع في الاخبار كما لا يمتنع
في الاوامر لانه لا يمتنع ان يريد المخاطب باللفظ العام بعض ما وضع له كما لا يمتنع ان
يامر باللفظ العام ويريد بعض ما تناوله فالامران سواء فاما ثبوت ذلك فاكثر من ان
يحصى نحو الاخبار المتضمنة للوعيد فانها خاصة وكذلك آيات الوعد عند بعضهم
وقوله تعالى والله على كل شيء قدير وقد علمنا انه لا يقدر على ذات نفسه ولا المقدورات

غيره

غيره وكذلك قوله واوتيت من كل شيء وقد علمنا انها ما اوتيت شيئا كثيرا وذلك اكثر من
ان يحصى على انا قد بينا ان الامر والنهي في معنى الخبر ولا فرق بين ان يامر بالشيء في انا نعلم وجوبه
وبين ان يخبرنا بان له صفة الوجوب في انا نعلم مثل ما علمناه بلفظ الامر وقد روي
عن النبي صلى الله عليه وآله انه امتنع من دخول بيت فيه تصاوير وقال ان الملائكة لا تدخل
بيتا فيه تصاوير ثم خص ذلك بان دخل بيتا فيه تصاوير موطا فاما حملهم ذلك على
النسخ فالصحيح ان النسخ يجوز ان يدخل في الاخبار ونحن نبين ذلك في باب الناسخ والمنسوخ
فيبطل بذلك تعلقهم به **فصل** في ذكر بناء الخاص على العام وحكم العمومين
اذا تعارضا اعلم انه اذا ورد عام يتناول اثبات حكم وورد خاص يتناول نفي ذلك الحكم عن
بعض ما تناوله العام نظر في تاريخهما فان كان احدهما سابقا للآخر كان المتاخر ناسخا و
المتقدم منسوخا سواء كان المتقدم عاما فان الخاص الذي يجيء بعده ويتاخر عنه يكون ناسخا له
لان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب على ما نبينه فيما بعد وكذلك لو كان
المتقدم خاصا والمتاخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل دليل على انه اريد به ما عدا
ما تقدمه من الخاص وهذا الاختلاف فيه بين اهل العلم ومتى لم يعلم تاريخهما
فالصحيح انه ينبغي ان يبنى العام على الخاص ويجمع بينهما وهو مذهب الشافعي واصحابه
واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة وفي الناس من قال اذا عدم التاريخ فالواجب
ان يرجع في الاخذ باحدهما الى الدليل ويجريهما مجرى عامين تعارضا وهو مذهب عيسى بن
ابان وابي الحسن الكرخي والذي يدل على صحة المذهب الاول ان من حق من ثبت حكمته ان لا يلغي
كلامه اذا امكن حمله على وجه يفيد واذا صح ذلك فمتى اوجبنا استعمال العام ادى الى الغاية

الخاص ومتى استعملنا الخاص لم يوجب اطراح العام بل يوجب حمله على ما يصح ان يريد الحكيم
فوجب بهذه الجملة بناء العام على الخاص ونظير ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الرقة ربع
العشر فكان هذا عاما في قليله وكثيره ثم قال ليس فيما دون خمس اواق دون الورق صدقة
فاوجب هذا ان ما نقص عن خمس ليس فيه صدقة وهو اخص من الاول فلو عملنا
بموجب الخبر الاول لاحتجنا الى اسقاط الخبر الاخير ومتى استعملنا الاخير امكننا استعمال
الاول على ما يطابقه فان قيل هلا حكمتم فيهما بالتعارض كالعمومين لان ما تناوله الخاص قد
تناوله الخبر العام وانما زاد عليه العام بتناوله شيئا آخر لم يتناوله الخاص فكان الزائد على ذلك
في حكم خبر آخر وما تناوله العام مما عارضه الخبر الخاص في حكم خبر آخر فوجب ان يعارض
ذلك لما تناوله الخاص ويقف العمل على احدهما على الدليل قيل هذا لا يجوز لانه يؤدي الى
ابطال احد الخبرين مع صحة حمله على وجه ممكن وليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه
لا يمكن الجمع بينهما على وجه فاما قولهم ان ما تناوله العام في حكم الخبرين تناول احدهما
مثل ما تناوله الخبر الخاص والآخر تناول ما زاد على ذلك وانه ينبغي ان يحكم بالتعارض فيهما
فليس بصحيح لان العام اذا كان جملة واحدة صح فيه من صرفه الى ان المراد به بعضه ما لا يصح
فيه اذا كان خبرين لانه اذا كان خبرين فمتى قيل ان المراد ما تناوله احدهما ادى ذلك الى
ابطال ما تناوله الخبر الآخر وذلك لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلناه في بناء العام على الخاص
وفارق حاله الخبرين اللذين يتناولان ما تناوله العام فان قيل هلا جعلتم احدهما
على انه ناسخ للآخر ويكونوا قد استعملتم الخبرين على وجه الحقيقة ويكون ذلك من بناء
العام على الخاص لان استعمال العام في الخاص يكون مجازا قيل انما يمكن حمل ذلك على النسخ

اذا علمنا

اذا علمنا تاريخهما وان احدهما متقدم والآخر متاخر فنحمله على النسخ فاما مع عدم التاريخ
فلا يمكن حمل ذلك فيه ويدل على ذلك ايضا ان على مذهب الخصم لو ثبت بالقياس اخراج
بعض ما يتناوله العام من عمومه وجب ان يخرج منه ويخص به العموم فالخبر الخاص اذا اوجب
اخراج بعض ما تناوله العام بذلك اولى لان السنة اولى من القياس عنده ويدل على ذلك
ايضا ان العام والخاص لو وردا معا لعلمنا ان المراد بالعام ما عدا ما تناوله الخاص لان
ذلك دليل التخصيص فاذا وردا مفترقين ولا دليل على تقدم احدهما وتاخر الآخر
كانا في حكم ما وردا في وقت واحد ويجري ذلك مجرى الغرقى اذا لم ندر وان جاز تقدم
احدهم الآخر فيتفق عدم التاريخ في ذلك الحكم بانهم كانوا ماتوا في حال واحدة على مذهب
الخصم واستدل بعض من نصر ما اخترناه بان قال ما تناوله العام مشكوك فيه فلا ينبغي
ان يزال اليقين بالشك وهذا انما يمكن ان يعتمده من قال ان العموم ليس له صيغة تقتضي
الاستغراق فاما على ما للناطقين من ان له صيغة تفيد ذلك فلا يمكن لان ما تناوله العام
عندنا مقطوع به مثل ما تناوله الخاص ولا فرق بينهما على حال وقد استدل بوجوه آخر
تضعف وما ذكرناه اقوى ما يستدل به فاما المخالف لذلك فانما عول في ذلك
على انه قال ان ما تضمنه العام في حكم ما تضمنه خبران احدهما تضمن ما تضمنه الخاص و
الآخر يضمن غيره فكان ما تضمنه الخاص معارضا له وقد اوردنا في دليلنا ما هو جواب
عنه فاغنى عن الاعادة وقد تعلق كل واحد منهما بوجود مواضع من العام والخاص بني احدهما
على الآخر او حكم فيها بالتعارض لا يمكن ان يعتمد عليه لان من يخالف يقول انما حكمت بذلك
لدليل دل عليه لولا الدليل لما قلت به وينبغي ان يكون المعتمد ما قدمناه من الادلة وفيه

كفايتنا ان شاء الله فاما العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من ان يكون طريق اثباتهما العلم
او لا يكون كذلك فان كان طريق اثباتهما العلم يصح وقوعهما مع حكمها على وجه ولا
يصح على آخر فما يصح وقوعه منه فوجوه احدها ان يقترن بهما التاريخ فان كان احدهما
متقدما والآخر متاخرا فيحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدم منسوخ والثاني ان يمكن الجمع بينهما
على وجه من التاويل والثالث ان يكونا وردا مورد التخيير فهذه الوجوه التي يصح ان يقع
العمومان المعلومان عليها من الحكيم ومتى خلا من ذلك بان يعدم التاريخ ولا يصح
الجمع بينهما لتضادهما وعلم انه لم يرد التخيير فانه لا يجوز وقوعهما من حكيم لانه يؤدي الى
ان يدل الدليل على خلاف ما هو دليل عليه وذلك لا يجوز على حال فاما ان تعارض كل واحد
من العمومين صاحبه من وجه نحو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا بين
الاختين لان احدهما يقتضي تحليل الجمع بين الاختين والآخر يقتضي حظره ويصح ان
يكون المراد باية الجمع ما عدا المماليك ويحتمل ان يراد باية المماليك ما عدا الاختين فقد
استويا في التعارض وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه حاله وجب الرجوع في
العمل باحدهما الى دليل ولذلك روي عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال احلتهما آية وحرمتهما
اخرى وانا انهى عنهما نفسي وولدي فاخبر ان ظاهرهما يقتضي التعارض وانه عمل باحدهما
لعلمه بذلك وان العمل به هو الواجب وروي عن عثمان انه وقف في ذلك وقال احلتهما
آية وحرمتهما اخرى وحكي انه رجح تحريمهما فاما اذا كان طريق احدهما الآحاد فانه يرجع بالعمل
باحدهما الى الترجيح وقد قدمنا ما يرجح به احد الخبرين على الآخر بما يرجع الى الاسناد او متنه
فاغنى عن الاعادة مثال ذلك ما روي عن النبي عليه السلم انه قال من نام عن صلوة او نسيها

فليصلها

فليصلها اذا ذكرها او نهى عن الصلوة في الاوقات المخصوصة وكذلك روي عنه عليه السلم
انه قال من بدل دينه فاقتلوه فكان ذلك عاما في النساء والرجال والصبيان ثم نهى عن
قتل النساء والولدان والظاهر يقتضي الكلام على ذلك ما قدمناه من الوقف والرجوع في
العمل باحدهما الى دليل ومن الناس من يرجح العمل باحد هذين الخبرين دون الآخر بانه
خرج على سبب فاذا عارضه الآخر وجب ان يقصر ذلك على سببه ولا يعدى ذلك لان
الآخر يمنع منه ولنا في تعيين هذه المسئلة نظر وليس في ذلك ما يمنع مما قلناه لان هذا متى
ولو لم يرد هذا المثال لكان ما فرضناه صحيحا الكلام في البيان والمجمل فصل
في ذكر حقيقة البيان والمجمل وماهية النص وغير ذلك البيان عبارة عن الادلة التي
تتبين بها الاحكام وعليه يدل كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين
والفقهاء ويعبر عنه بانه هداية وبانه دلالة وبانه بيان كل ذلك يراد به معنى واحد
وذهب ابو عبد الله البصري الى ان البيان هو العلم الحادث الذي به يتبين الشيء
وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة
وذهب الصيرفي الى ان البيان اسم جامع لمعان مختلفة الاصول متشعبة الفروع واقل
ما فيه انه بيان لمن نزل القرآن بلسانه وقال من فسر كلامه ان غرض الشافعي بهذا كان الى
ذكر ما هو بيان في اللغة التي نزل بها القرآن بحسب المراد وبين بذلك ان بعضه لا ان تعريضه
ذكر اقسام ذلك ولذلك قال انه متشعب ثم قال ان اقل ما فيه انه مما يتبين به من نزل
القرآن بلسانه المراد وبين بذلك ان فيما يكون في باب الدلالة على المراد اقوى واظهر
من بعض وان كان جميعه قد اشترك فيما ذكرناه وقال هذا اقرب ما يحمل عليه كلامه والذي

٢٠ ١١ فرغ المنى من هذا الاشكال
الى التجلي فان اشارة فى البين

يدل على ما ذهبنا اليه من انه عبارة عن الدلالة على اختلاف اقسامها ان بالادلة
يتوصل الى معرفة المدلول والبيان هو الذي يصح ان يتبين به ما هو بيان له ولاجل ذلك
يقال قد بين الله تعالى الاحكام والمراد بذلك انه دل عليها بان نصب عليها الادلة فكان
ذلك في حكم المظهر لها كما يقال لمن قد اظهر بابين فكذلك يقال للمدلول عليه قد بان
ويوصف الدال بانه مبين فنعلم بصحة تصرفها في جميع هذه المواضع ان المراد به ما قلناه
وتجاوزوا ذلك الى ان قالوا في الامارات التي تقتضي غلبة الظن انها بيان كما قالوا فيها
انها ادلة على ضرب من المجاز فان قيل لم انكرتم ان يكون البيان عبارة عن العلم الحادث
الذي يتبين به الحكم دون الادلة التي لا يتبين بها الحكم فلاجل ذلك لا يوصف الله بانه
مبين لما لم يكن له علم حادث ولا يقال في الواحد منا فيما يعلمه ضرورة انه مبين له لما
لم يكن علمه حادثا وانما يوصف بما يتجدد فيه من العلوم التي تحدث حالا بعد حال قيل لا
يجوز ان يكون البيان عبارة عن العلم لانه لو كان كذلك لكان من فعل هذه العلوم
يكون هو المبين كما ان الدال يكون من فعل الدلالة ونحن نعلم انا نصف الله تعالى
بانه قد بين لنا الاحكام فهو مبين كما نقول انه دلنا فهو دال ونسمي الرسول عليه السلام ايضا
بذلك قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فجعله عليه السلام مبينا لنا الاحكام و
على ما سأله السائل كان يجب ان نكون نحن المبينين لان العلوم الحادثة فينا هي من
فعلنا وذلك لا يقوله احد فعلم بذلك ان الاولى ما قلناه واما التبيين فلا يقع الا بالعلم
على ما ذكره السائل ولاجل ذلك لم يصف الله تعالى بانه متبين وان كان في الناس من ارتكب
ذلك ولم يسلم ان التبيين لا يقع الا بالعلم الحادث وحد العالم بانه متبين للشيء على ما

هو به واجرى ذلك على الله تعالى والواحد منا والاولى ما قلناه ولا ينتقض ذلك بما نصرناه
من ان البيان عبارة عن الادلة لانا جعلنا ذلك عبارة عما يمكن الاستدلال به لا بما
يقع به التبيين وذلك حاصل في الادلة فينبغي ان يكون عبارة عنها وما اوردناه سوالا
هو شبهة ابي عبد الله من ان البيان عبارة عن العلم وقد تكلمنا عليه فاما من حد
البيان بانه اخراج الشيء من حد الاشكال الى حد التجلي فقد حد البيان بعبارة هي اشكل منها
وينبغي ان يحد الشيء بما هو اظهر منه على ان ما ذكره انما هو بعض البيان لان البيان قد
يكون مبتدأ وان لم يكن هناك مشكل يخرج به الى التجلي فعلم بذلك ان الاولى ما اخترناه
وهذه المسئلة الكلام فيها كلام في عبارة فلا معنى للاطالة فاما المجمل فيستعمل على ضربين
احدهما ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل العموم والفاظ الجموع وما اشبههما ويسمى
ذلك مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الآخر ما ينبئ عن الشيء على الجملة دون
التفصيل ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل نحو قوله خذ من اموالهم صدقة وقوله
في اموالهم حق معلوم وقوله وآتوا حقه يوم حصاده وما اشبه ذلك مما سنبينه
فيما بعد واما النص فهو كل خطاب يمكن ان يعرف المراد به وحد الشافعي النص بانه كل خطاب
علم ما اريد به من الحكم كان مستقلا بنفسه او علم المراد به بغيره وكان يسمي المجمل نصا
والى ذلك ذهب ابو عبد الله البصري والذي يدل على صحة ما اخترناه ان النص انما سمي
نصا لانه يظهر المراد ويكشف الغرض فشبه بالنص الماخوذ من الرفع نحو قولهم منصة
العروس اذا ظهرت ونحو ما روي عن النبي عليه السلام انه كان حين افاض من عرفات الى جمع
يسير على هينة فاذا وجد فجوة نص يعني انه بلغ في الغاية فعلم بذلك صحة ما قلناه واما

المفسر فهو ما يمكن معرفة المراد به وهو موضوع في الاصل لما لا تفسير لكنه لما كان ما له
تفسير فعلم بتفسيره مراده وكان ما يعلم المراد به بنفسه بمنزلته سمي مفسرا
واما المحكم فهو ما لا يحتمل الا الوجه الواحد الذي اريد به ووصف محكما لانه قد احكم في باب
الابانة عن المراد واما المتشابه فهو ما احتمل وجهين فصاعدا فاما وصف القران بانه متشابه
كله في قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها فالمراد به انه يماثل في باب الدلالة
والهداية والاعجاز وقد وصفه الله تعالى بانه محكم بقوله الر كتاب احكمت اياته والمعنى
بذلك انه احكم على وجه لا يقع فيه تفاوت ويحصل به الغرض المقصود ولذلك وجب
حمل المتشابه على المحكم بجعل المحكم اصلا له وقد وصف الله تعالى القران بان بعضه محكم
وبعضه متشابه بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات والمعنى بذلك ما قدمناه واما الظاهر فهو ما يظهر المراد به للسامع فمن
حيث ظهر مراده وصف هو بانه ظاهر وقد بينا في ما تقدم معنى العام والخاص والامر والنهي
فاغنى عن الاعادة ان شاء الله وحده

فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما

لا يحتاج الخطاب على ضربين احدهما يستقل ويمكن معرفة المراد به بظاهره وان لم يضف اليه
امر اخر والاخر لا يستقل بنفسه ولا يفهم المراد بعينه الا ان يقترن به بيان يدل عليه فاما ما
يستقل بنفسه فعلى اربعة اقسام اولها ما وضع في اصل اللغة لما اريد به وكان صريحا
فيه سواء كان عاما او خاصا امرا كان او نهيا فان جميع هذه الالفاظ يمكن معرفة المراد بظاهرها
فمتى خاطب الحكيم بها واراد بها ذلك امكن ان يعلم مراده بها ونظير ذلك قوله تعالى ولا
تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وقوله ولا يظلم ربك احدا وقوله والله بكل شيء

بنفسه

عليم

عليم وغير ذلك وثانيها ما يفهم المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله تعالى ولا تقل لهما
اف ولا تنهرهما فان فحواه يدل على المنع من اذاهما على كل وجه وكذلك قوله ولا يظلمون
فتيلا لانه يقتضي فحواه نفي الظلم لهم بما زاد عليه وفي الفقهاء من الحق هذا
الوجه بالقياس وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار وذلك خطا لان دلالة ما قدمناه
من الالفاظ على ما قلناه اقوى من دلالة النص لان السامع لا يحتاج في معرفة المراد به
الى تامل فهو اذن كالاول والذي يكشف عما قلناه انه لو قال ولا تقل لهما اف واضربهما
او اقتلهما او اصفعهما لعد ذلك متناقضا وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك
حبة ثم قال لكني اعطيك الدراهم واخلع عليك لكان ذلك منه مناقضة ظاهرة
ولو ان قايلا قال فلان يؤتمن على قنطار ثم قال ويخون في ما قدره دانق كان مناقضة فعلم
بجميع ذلك صحة ما قلناه الا انه ربما كان بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر من بعض
حتى يظن فيما ليس منه انه منه وفي ما هو منه انه ليس منه ولاجل ذلك اعتقد اكثر الفقهاء
في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقالوا انه يعقل منه
فافطر فعدة من ايام اخر وهذا ليس بصحيح لان عندنا وجوب القضاء في هذه الاية يتعلق
بنفس السفر والمرض المخصوصين وان لم يفطر الانسان فتقديره الافطار لا يحتاج اليه
من قال من الفقهاء ان وجوب القضاء في هذه المواضع يتعلق بالافطار فالمحصلون
منهم قالوا ان ذلك طريقه الدليل وليس هو من باب فحوى الخطاب في شيء وثالثها تعليق
الحكم بصفة الشيء فانه يدل على ان ما عداه بخلافه عند من يذهب اليه وان كان فيه خلاف ورابعها
ما ذهب اليه كثير من الفقهاء وهو ما يفيد لفايدته على الاصل لا صريحه ولا فحواه ولا دليله وهو

على ضروب عندهم منها ما يدل على تعليله نحو قوله في الهرة انها من الطوافين عليكم
والطوافات لان اللفظة لا تتناول ما عدا الهرة ولا يعقل ذلك بمجرده ولا بدليله
وانما يعلم ذلك بالتعليل ومنها قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني
انه لما افاد الزجر للاثنين افاد ان القطع متعلق بالسرقة والجلد بالزنا فعلم ذلك في
جميع السراق والزناة هذا عند من قال ان الالف واللام لا يستغرقان فاما من قال
بذلك فلا يحتاج الى هذا التمحل بل يوجب ذلك بلفظ العموم ومنها ما قدمناه من
ان الامر بالشيء يقتضي الامر بما لا يتم الا به وان فايدة القول تدل على ذلك وقد قلنا ما عندنا
في جميع هذه الامثلة بما اغنى عن الاعادة فاما ما لا يستقل بنفسه في افادة المراد
ويحتاج الى ما يقترن به من البيان فعلى ضربين احدهما يحتاج الى بيان ما لم يرد به
مما يقتضي ظاهره كونه مرادا ولا يحتاج الى بيان ما اريد به بل يعلم ذلك وذلك نحو العام
اذا علم انه دخله التخصيص فانه يحتاج في معرفة ما اخرج منه الى دليل لا في ما اريد به لان
ما اريد به علم ذلك باللفظ المتناول له ويحتاج الى ان يعلم ما لم يرد منه وذلك نحو قوله
والسارق والسارقة والزانية والزاني واقتلوا المشركين فانه لما علمنا ان في السراق
ما لا يجب قطعه مثل ان يكون سرق من غير حرز او سرق ما دون النصاب او لم يكن
عاقلا او كان هناك شبهة وغير ذلك من الشرائط المراعاة في ذلك احتيج الى بيان من لا
يقطع لان عمومه يقتضي ان يقطع كل سارق من حصلت فيه الصفات التي ذكرناها
ومن لم تحصل فاذا دل الدليل على انه من لم يكمل هذه الصفات فيه لا يجب قطعه اخرج
من ذلك وقطع الباقون بظاهر الاية وكذلك القول في اية الزنا والشرك فالطريقة واحدة

سارق

ومن

ومن الناس من الحق هذا الباب بالمجمل الذي يحتاج الى بيان المراد منه وقال لا يصح
التعلق بظاهره ويتبين ما عندنا في ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى والضرب الثاني
هو ما يحتاج الى البيان في معرفة ما اريد به وهو على ضروب منها ما وضع في اصل اللغة
ليدل على المراد على طريق الجملة دون التفصيل وذلك نحو قوله حتى يعطوا الجزية عن يد
وهم صاغرون وقوله وفي اموالهم حق معلوم وقوله واتوا حقه يوم حصاده و
قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ونحو قول النبي عليه السلام عصموا مني دماءهم و
اموالهم الا بحقها وغير ذلك من الامثلة ومنها ما وضع في اللغة محتملا لمعان نحو قوله
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا لان ذلك محتمل وكذلك قوله
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان ذلك يحتمل الحيض والطهر ومنها الاسماء الشرعية
لانها اجمع تحتاج الى بيان ما اريد بها نحو قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لانه قد علمنا بالدليل
انه اراد غير ما وضعت هذه الالفاظ في اللغة له الا ان ذلك على ضربين احدهما يراد به
ما لم يوضع في اللغة له البتة نحو الصلوة والزكوة والثاني ما اريد به بعض ما وضع له في
اللغة لكنه جعل اسما في الشرع لما يقع منه على وجه مخصوص او يبلغ حدا مخصوصا فصار
كانه يستعمل في غير ما وضع له نحو الصيام والوضوء وغير ذلك ومنها ما وضع في اللغة ليعين
عليه المراد به لكنه قد علم انه لم يرد به بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض
فهذا لا يعلم المراد به لانه لا شيء يشار اليه مما يتناوله الا ويجوز ان يكون مخصوصا
منه وذلك نحو قوله واوتيت من كل شيء فانه لما علمنا انها لم تؤت اشياء كثيرة على
طريق الجملة احتجنا في معرفة ما اوتيت الى دليل وقد الحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير

وقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك جميع الخير لان فيه ما ليس بواجب فالواجب
يحتاج الى بيان او المراد بالامر الندب وهذا ليس بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي
وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد به فاما ما عداه فمعلوم وجوب فعله بظاهر
اللفظ كما يقول في ساير الفاظ العموم التي يخص بعضها ومنها ما وضع في اللغة ليدل
على المراد بظاهره الا انه اذا تعقبه شرط او استثناء مجمل يرجع اليه صار ما تقدمه
مجملا وذلك نحو قوله واحل لكم ما وراء ذلكم فان ذلك يقتضي اباحة ما وراء المحرمات
فلما قال بعده محصنين غير مسافحين وكان مجملا افتقرت الآية الى بيان وصارت
مجملة ومثل ذلك ايضا قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لانه
ما يتلى لما كان مجملا فالاول بمنزلته ومنها اللفظ العام اذا ورد واقتضى حكما والمعلوم
من حال ذلك الحكم انه لا يتم فعله الا بشيء آخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك
اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به فهذه مقتضية فيما ذكرناه مما
يحتاج الى بيان وما لا يحتاج لان شرح ذلك يطول وانما الذي لاجله قلنا ان ما يمكن
ان يعلم المراد بظاهره لا يحتاج الى بيان هو انه لو احتاج الى بيان لكان يحتاج اليه
فيما يقوم مقامه وفيه مسد فاذا كان هو بنفسه ومع انه قائم مقامه لا يبين به المراد
فكذلك بيانه وفي ذلك اخراج بيانه ايضا من ان يستقل بنفسه وايجاب حاجته الى
بيان آخر وذلك يوجب اثبات ما لا يتناهى من البيان وذلك محال وانما قلنا ان
القسم الاخير يحتاج الى بيان لانه لا يمكن معرفة المراد به فكان ذلك في حكم كل من لم يعرف
حاله من الحاجة الى بيانه ليتبين به المراد وذلك ظاهر والله الموفق للصواب

تم الجزء الاول من العدة من تأليف الشيخ الاجل ابي جعفر الطوسي قدس الله روحه
ويتلوه في الثاني فصل في ذكر الوجوه التي يحتاج الاشياء فيها الى بيان وكان الفراغ
منه غرة شهر ربيع الثاني سنة ١٠٩٠ تسعين والف من
الهجرة النبوية بقلم العبد الاقل ابن
محمد باقر محمد حسين
اليزدي
تم

الجزء الثاني من العدة في الاصول للشيخ الاجل
ابي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي

فليصلح الناظر فيه الظن فقد اوضحت العذر مع اني لم آل جهدا في اصلاح ما قدرت عليه والله المعين

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل في ذكر الوجوه التي يحتاج الاشياء فيها الى بيان وما يقع البيان اذا كان البيان عبارة عن الدلالة على ما قدمنا القول فيه فكل وجه لا يعلم كون الشيء عليه ضرورة فانه يحتاج الى بيان كما ان ذلك يحتاج الى الدلالة سواء كان عقليا او شرعيا لما علم كون الشيء عليه ضرورة فانه يستغني بحصول العلم فيه عن بيان ثان واذا ثبت هذه الجملة فالعقليات كلها لا يعلم منها ضرورة او ما يجري مجرى الضرورة فلا بد فيه من بيان كما لا بد فيه من دلالة والشرعيات باجمعها تحتاج الى بيان كما يحتاج باجمعها الى دلالة هذا اذا اردنا بالبيان الدلالة ومتى اردنا ما يرجع الى الخطاب والفرق بين ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج فقد قدمنا القول في ذلك وقلنا ان ما يحتاج من ذلك الى بيان على وجوه منها ما يحتاج في تخصيصه اذا كان ثابتا وعلم في الجملة انه مخصوص فانه يحتاج في تعيين ما خص به الى بيان ومنها ما يحتاج الى بيان النسخ اذا كان مما ينسخ لانه اذا قيل افعلوا كذا الى وقت ما ينسخ عنكم فان وقت النسخ يحتاج الى بيان ومنها ما يحتاج الى بيان اوصافه وشروطه اذا كانت له صفات وشروط كما قلناه في الاسماء الشرعية من الصلوة والزكوة وغيرها وقد يحتاج الفعل ايضا الى بيان كما يحتاج القول اليه اذا لم ينبئ بنفسه عن المراد على ما سنبينه ان شاء الله فاما ما به يقع بيان الشيء فاشياء منها الكتابة وذلك نحو ما كتب النبي صلى الله عليه وآله الى عماله الاحكام

ذلك وكذلك ما يعلم بالدلالة اذا حصل العلم بالعلوم فانه يستغني بحصول العلم به عن بيان ثان

التي بينها لهم ولمن بعدهم من كتب الصدقات والديات وغيرها من الاحكام ومنها القول والكلام وقد بين النبي عم الشريعة اكثرها بذلك ومنها الافعال وذلك نحو ما روي من النبي صلى الله عليه وآله انه صلى وحج وتوضأ وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وقال خذوا عني مناسككم وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فاحال جميع ذلك الى افعاله عليه السلم ومنها الاشارة وذلك نحو ما بين النبي عليه السلم الشهر باصابعه فقال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض ابهامه في الثالثة فبين انه قد يكون تسعة وعشرين يوما والحق بذلك من خالفنا في القياس والاجتهاد انه قد بين احكاما كثيرة بالتنبيه على طريقة القياس على ما يذهبون اليه وذلك عندنا باطل واما بيان الله تعالى فقد يكون بالكتابة والقول لانه تعالى كتب في اللوح المحفوظ وبين ذلك للملائكة وبين بخطابه وما انزل على النبي عم من القرآن لنا المراد وبين ايضا بان دلنا على التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله بفعله واما الاشارة فلا تجوز عليه تعالى لانها لا تكون الا بالآلات والله تعالى ليس بذي آلة الا انه من حيث اوجب علينا الاقتداء بالنبي عليه السلم بالاشارة وقد بين عليه السلم بالاشارة فجاز ان تضاف ذلك الى الله تعالى كما ان افعال الجوارح لا تجوز ايضا عليه وقد اضفنا ما بينه النبي عليه السلم بافعاله من حيث اوجب علينا الاقتداء به فكذلك القول في الاشارة وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج من الافعال الفعل على ضربين ضرب منه يقع على وجه من وجوب او ندب او اباحة ويعلم وقوعه على ذلك الوجه فما يكون كذلك لا يحتاج الى بيان لانه يعلم به الوجه الذي وقع عليه لان ذلك قصد حصل العلم به والضرب الآخر ان يعلم مجرد الفعل

يا ما العشرة ... الشهر يكون ... يوما فقال الشهر هكذا وهكذا

لا يعلم الوجه الذي وقع عليه يجوز فيه وقوعه واجبا وندبا ومباحا على حد واحد
فما يكون كذلك يحتاج الى بيان يعلم به الوجه الذي وقع عليه ويجري الفعل في هذا الباب
مجرى القول لان القول لما انقسم الى قسمين احدهما ينبئ عن المراد بظاهره وصريحه استغنى بذلك
عن بيان المراد والقسم الآخر لم ينبئ عن المراد على التعيين احتاج في العلم بتعيينه الى بيان
فساوى القول الفعل من هذا الوجه على ما بيناه ونحن وان ذهبنا الى ان الافعال كلها
لا بد من ان يعرف المراد بها ويعرف على اي وجه وقعت عليه بدليل فذلك لا يمنع من ان
يكون حالها ما وصفناه كما ان الاقوال كلها قد علم انه يحتاج في معرفة ما وضعت له وان
الحكيم يريد بها ذلك الى الدليل ومع ذلك انقسمت القسمين اللذين ذكرناهما فكذلك القول على
ما بيناه واذا ثبت ذلك وكان في افعال النبي عليه السلام ما ينبئ بظاهره عن الوجه الذي وقع عليه
فينبغي ان يستغني بذلك عن البيان وما كان فيه من افعاله لا ينبئ بظاهره عن الوجه الذي
وقع عليه احتاج الى بيان ونظير القسم الاول انه اذا روي انه عليه السلام صلى صلاة باذان و
اقامة جماعة علم بذلك انها واجبة لان ذلك من شعار كون الصلاة واجبة دون كونها
نفلا فما يجري هذا المجرى مما وضع في الشرع لشيء مخصوص فاذا يقع على غير ذلك الوجه فانه لا
يحتاج الى بيان ومثل ذلك ايضا اذا شوهد النبي عليه السلام فعل فعلا في الصلاة على ترتيب
العمد علم بذلك ان ذلك الفعل من الصلاة ولذلك قلنا انه عليه السلام لما شوهد له ركع
ركوعين واكثر من ذلك في ركعة واحدة في صلاة الكسوف علم ان ذلك من حكم هذه الصلاة
ونظاير ذلك كثيرة واما ما يقع من افعاله عليه السلام على وجه الاجمال ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه
فنحو ان يرى عليه السلام صلى منفرد النفس فانه يجوز ان يكون تلك الصلاة واجبة ويجوز ان

يكون

يكون ندبا فيقف العلم بوجهها على البيان وكذلك اذا قيل انه توضأ ومسح على راسه احتمل
انه فعل ذلك ببقية التداوي واحتمل ان يكون بما جدد له على ما نذهب اليه المخالف كان
ذلك بيانا له فينبغي ان يجري ما يرد من الافعال على القسمين اللذين ذكرناهما فليس يخرج عنهما
شيء من الافعال

فصل في ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره

اختلف العلماء في العموم اذا خص فذهب عيسى بن ابان البصري الى انه متى دخله التخصيص صار
مجازا واحتاج الى البيان ولا يصح التعلق بظاهره وذهب الشافعي واصحابه وبعض اصحاب ابي
حنيفة الى انه يصح التعلق به وان خص على كل حال وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه اذا
خص بالاستثناء او بكلام متصل صح التعلق به واذا خص بدليل لم يصح وحكى عبد
الجبار بن احمد عن ابي عبد الله البصري انه قال يحتاج ان ينظر في ذلك فان كان الحكم الذي
تناوله العموم يحتاج الى اوصاف لا ينبئ اللفظ عنها يجري في الحاجة الى بيان مجرى قوله تعالى
اقيموا الصلاة لانه يبينها ولا في ان المراد بها يمكن معرفته بظاهره ويقول ان آية السرقة وان كانت جارية
على موضوع اللغة فقد شاركت قوله تعالى اقيموا الصلاة لانه يبينها ولا في ان المراد بها لا يصح ان يعرف
بالظاهر قال ولا فصل بين ان لا يعلم انا لا نتم قطع السارق الا بعد الاوصاف بالظاهر وبين
ان لا يعلم الصلاة بالظاهر لان الجهل بما لا يتم الحكم الا به كالجهل بنفس الحكم في الحاجة
الى العلم بالآخر ويقول كل عام خص وامكن تنفيذ الحكم من غير شرط ووصف فيما عدا
ما خص منه جرى في صحة التعلق به مجرى العموم اذا اتصل به الاستثناء قال والظاهر من كتب
ابي علي وابي هاشم جميعا صحة التعلق بعموم قوله والسارق والسارقة وما شاكله وقد صرحا
بان التخصيص وان احوج الى شروط لا ينبئ الظاهر عنها انه لا يمنع من التعلق بالظاهر على

فاذا قيل انه فعل ذلك ببقية التداوي على ما نذهب اليه او بيانا جديدا صح

ذلك بينا الكلام في الوعيد لانهما استدلا بانه وان كان العاصي الذي يتعلق الوعيد به يحتاج
الى شرط عندهما فهذه الالفاظ بعينها حكيناها عنه على ما ذكره في كتاب العمد والذي
اذهب اليه ان العموم اذا خص صح التعلق بظاهره سوا خص بالاستثناء او بكلام متصل
او منفصل او دليل وعلى كل حال الا انه يحتاج ان ينظر في الفاظ العموم التي يتعلق
الحكم بها فان كان متى استعملناها على ظاهرها وعمومها نفذنا الحكم فيما اريد منا وفيما
لم يرد يحتاج الى ان يبين لنا ما لم يرد منا لنخصه من جملة ما تناوله اللفظ فاما ما اريد
منا فقد علمنا بالظاهر وذلك نحو قوله والسارق والسارقة واقتلوا المشركين وما
يجري مجرى ذلك لانا لو خلينا وظاهر ذلك لقطعنا من يستحق القطع ومن لا يستحق
القطع اذا كان سارقا لكن لما كان من جملة السراق من لا يجب قطعه وهو من لا يكون
عاقلا او يسرق من غير حرز او سرق ما دون النصاب او كانت هناك شبهة وغير
ذلك من الصفات والشروط المراعاة في ذلك احتاج ان يبين لنا من لا يجب قطعه
فاذا بين ذلك بقي الباقي على عمومه وشموله وعلمنا انه يستحق القطع وكذلك قوله
واقتلوا المشركين وما جرى مجراه فان الفاظ العموم لو خلينا وظاهرها لم يمكنا الا استعمالها
فيما اريد منا على وجه كان ذلك مجملا واحتاج الى بيان ما اريد منا نحو قوله اقيموا الصلوة
لانا لو خلينا وظاهر هذه الاية لم يمكنا ان نستعملها فيما اريد منا على وجه فوقف ذلك على البيان
والذي يدل على صحة ما اخترناه ان الخطاب اذا ورد وكان الحكم متعلقا باسم معقول
في اللغة وجب حمله عليه ولا ينتظر به امر آخر الا ان يدل دليل على انه لم يرد ما وضع له في
اللغة ولولا ذلك لما صح التعلق بشيء من الخطاب لانه يجوز ان يراد بكل خطاب

غير

غير ما وضع له ولا مخلص من ذلك الا بان يقال لو اريد به غير ما وضع له لبين وذلك بعينه
موجود في الفاظ العموم ولا يلزمنا مثل ذلك في قوله اقيموا الصلوة لانا قد علمنا انه لم يرد
بذلك ما وضع له في اللغة فلذلك وقف على البيان والذي يبين ايضا ما ذكرناه ان
ما خص بالاستثناء انما يصح ظاهره التعلق به لما قدمناه من ان ما عدا الاستثناء لم يكن
ان يعلم به وان كان الاستثناء قد صيره مجازا على ما دللنا عليه فيما مضى فيجب مثل ذلك
في كل عموم خص بدليل وان كان بمنفصل ويدل على ذلك ايضا انه لو كان من شرط
صحة التعلق بالفاظ العموم ان لا يكون قد خصت ولا احتاج الى معرفة اوصاف لا ينبي
الظاهر عنها ادى الى ان لا يصح التعلق بشيء من الفاظ العموم لانه ليس ههنا شيء من
الفاظ العموم الا وهو اما مخصوص واما ان يحتاج الى اوصاف لا ينبي الظاهر عنها وذلك
يؤدي الى بطلان ما تعلقت الصحابة ومن بعدهم به لانا نرى ان امير المؤمنين عليه السلام
تعلق بقوله وان تجمعوا بين الاختين في تحريم الجمع بين المملوكتين وكذلك تعلق بقوله
او ما ملكت ايمانكم ثم قال احلتهما اية وحرمتهما اخرى وكذلك ما يحكى عن عثمان وتعلق ابن
عباس بقوله وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة حتى رد خبر ابن
الزبير لاجله وقال ان قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير وغير ذلك مما لا يحصى كثرة
وان كان جميع ذلك يحتاج الى بيان اوصاف لا ينبي الظاهر عنها وقد حصل مجازا
بدخول التخصيص فيه فعلم بذلك ان صحة التعلق بالفاظ العموم واما من نصر خلاف
ما ذهبنا اليه فقد حكى عبد الجبار عن ابي عبد الله البصري انه ربما جمع بين قوله والسارق
والسارقة وبين قوله اقتلوا المشركين وقول النبي عليه السلام الجار احق بصقبه وفيما سقت السماء

العشر في امتناع التعلق بظاهرها وربما فرق بينهما اخرى ويقول عند الفصل بينهما
ان العشر يتعلق بما سقت السماء والذي يحتاج الى بيان صفة الارض لا صفته فهو كالحاجة
الى بيان صفة المخاطب في انه لا يمنع من التعلق بالظاهر واما السارق والسارقة
فالحاجة انما هي الى بيان صفته فهو كالحاجة التي يتعلق القطع بها من اعتبار القدر و
غير ذلك فلذلك امتنع التعلق بالظاهر ويقول الصفة المتعلق بها في المشرك هي في
اسقاط قتله لا في اثبات قتله والصفة المتعلق بها في السارق هي في اثبات قطعه
فلذلك افترقا وربما يقول في الجميع ان التعلق بظاهره لا يمكن وان الواجب ان لا يعترض
على الاصول بالفروع بل يجب بناؤها عليها هذه الفاظه بعينها ذكرناها وقد قلنا في هذه
الامثلة ما عندنا وقلنا ان قوله والسارق والسارقة وقوله اقتلوا المشركين ان القطع
يتعلق بنفس السرقة وانما يحتاج الى البيان مراعاة الصفات والشروط فيمن لا يجب
ذلك وجرى ذلك مجرى قوله اقتلوا المشركين وان القتل يتعلق بالشرك وانما يحتاج الى
تبيين صفة من لا يجب قتله من اهل الكتاب وغيرهم من النساء والصبيان
فاما قوله الجار احق بصقبه فالاولى فيه ايضا ان يحمل على عمومه في كل شيء الا ما اخرجه الدليل
وذلك يجري مجرى الفاظ العموم وكذلك قوله فيما سقت السماء العشر عام في جميع ذلك فان
دل الدليل على وجوب اعتبار صفات في الارض قلنا به وخصصناه منه وبقينا الباقي
على عمومه وكل ما يرد من هذه الامثلة يجري هذا المجرى والطريقة واحدة في الكلام عليه

فصل في ذكر وقوع البيان بالافعال ذهب الفقهاء باسرهم والمتكلمون
الى ان البيان يقع بالفعل كما يقع بالقول وقال بعض المتاخرين ان البيان لا يقع بالفعل

والذي

كما يقع بالقول

والذي يدل على صحة المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع به التبيين فينبغي
ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة اوجبها الله عليكم ثم يبين صفتها
وكيفيتها بالقول وبين ان يقوم فيصلي في انه يقع بالحالين التبيين على حد واحد ولو قيل
ان التبيين يقع بالفعل اكد مما يقع بالقول لكان ذلك سائغا ولاجل ذلك رجعت الصحابة
في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي عليه السلم فمن دفع وقوع البيان بالافعال كان بعيدا فلا
فرق بين قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بالافعال وفي ذلك خروج عن الاجماع فان قال
اليس من حق بيان الكلام ان يكون متصلا به او في حكم المتصل به ولا يصح في الفعل مع القول
فكيف يصح ان يكون بيانا له قيل له لا نسلم ان من حق البيان ان يكون متصلا بالكلام على
كل حال بل يجوز عندنا ان يتاخر البيان عن حال الخطاب اذا لم يكن الوقت وقت الحاجة على
ما بيناه فعلى هذا يصح ان يتاخر البيان ويقع بالفعل ومتى فرضنا ان الوقت وقت الحاجة فذلك
ايضا لا يمنع من وقوع البيان بالفعل الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا اذا زالت الشمس صلوة
اوجبها الله عليكم فاذا زالت الشمس بينها وبين صفاتها وبين ان يقوم عند الزوال فيصلي
صلوة فانا نعلم به بيان تلك الصلوة بفعله كما نعلم بقوله لو بينها به وليس يلزم من حيث كان
الفعل لا يقع الا في زمان ممتد ان يمنع ذلك من وقوع البيان كما لا يمنع ذلك في القول لان البيان
بالقول ايضا يمتد الزمان فيه كما يقع بالقول الذي لا يمتد الزمان فيه من حيث الكلام فليس
امتداد احدهما الا كامتداد الاخر وان كان احدهما اكثر والاخر اقل فان قيل كيف يعلم تعلق
الفعل بالمبين حتى يعلم انه بيان له مع تجويز ان يكون ذلك الفعل ابتداء لا بيانا لما تقدم
وفي هذا ارتفاع التبيين به قيل له اذا خاطب بالمجمل ولم يكن الوقت وقت الحاجة جاز ان

يقول انى ابين صفة ما اوجبت عليكم بالفعل فاذا جاء وقت الحاجة فعل فعلا ويمكن ان
يكون بيانا له فانا نعلم بذلك بيان ما خاطبنا به اولا وان كان الوقت وقت الحاجة ففعل
عقيب الخطاب فعلا يمكن ان يكون بيانا له فانا نعلم به المراد ونعلم انه متعلق به لانه لو لم
يكن متعلقا به لكان قد اخلى خطابه من بيان مع الحاجة اليه وذلك لا يصح ولهذا قلنا انه
لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة الساعة ثم يتبعها بالقول وبين ان يقوم فيصلي عقيب هذا القول
صلوة فانا نعلم ان تلك الصلوة بيانا لما تقدم القول فيه ولا فرق بين الموضعين فان قيل
اذا قلتم انه لا يمتنع ان يقول لنا اذا خاطبتكم بالمجمل وفعلت بعده فعلا فاعلموا انه بيان له فقد
عدتم الى ان البيان حصل بالقول دون الفعل قيل هذا يبطل الامر على ذلك بل البيان لا يقع الا بالفعل
في الموضع الذي ذكروه وانما يعلم بقوله تعلق فعله بالقول المجمل واما بيان صفته فانه يحصل
بالفعل دون القول على ما بيناه ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة
ومن بعدهم في بيان صفة الصلوة والحج والطهارة الى افعال النبي صلى الله عليه وآله وبينوا
بذلك قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان
والا لم يجز الرجوع اليه ويدل ايضا على ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لاصحابه
صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او خالهم في بيان ذلك على افعاله فلولا ان
البيان واقع بها والا لم يجز منه ان يحيلهم عليها وقد بين الفعل بالفعل كما بين بالقول
نحو ان يقنت النبي عليه السلام في الفجر وغيره من الصلوات ثم يراه يترك في تلك الصلوة فيعلم
بذلك انه لم يكن واجبا لانه لو كان واجبا لما تركه على حال نحو جلسته الى الركعة الثانية تارة و
تركها اخرى فان ذلك يدل على انها لم يكن واجبة وقد يدل تركه الشيء على حال تاخره نحو ان

يترك

يترك الصلوة في وقت مخصوص فان ذلك يدل على انها ليست واجبة فان قد تقدم
دليل يدل على وجوبها في ذلك الوقت فان تركها في ذلك الوقت يدل على انها قد نسخت او
خصصت ومتى حدثت حادثة ولم يبين الحكم فيها فان ذلك يدل على انها باقية على حكم العقل
لانه لو كان لها حكم شرعي لبينه او نبه عليه واذا ترك النكير على من اقدم بحضرته على فعل ولم يتقدم
منه بيان لقبحه دل على انه ليس بقبيح فعلى هذا الوجه يعتبر افعاله عليه السلام لا اعيان المسائل ومتى
حصل قول وفعل يمكن ان يكون كل واحد منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول لانه انما نلتجي
الى الفعل ونجعله بيانا للمجمل عند الفقد ومن فاما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا
الى ذلك والبيان من حقه ان يكون في حكم المبين فان كان المبين واجبا كان بيانه واجبا
وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك نقول ان افعاله عم
اذا كانت بيانا لجملة واجبة كانت واجبة وان كانت بيانا لجملة مندوب اليها كانت كذلك
والمجمل على ضروب منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيانه في حكمه
في الظهور ومثال ذلك مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما ومنها ما يختص بفرض الائمة فينبغي
ان يكون للائمة طريق الى العلم بها ولا يجب ذلك في غيرهم ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي ان
يكون لهم طريق الى المعرفة وقد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما اجازوا
العمل بهما وعندنا ان ذلك غير جائز على ما بيناه القول فيه فاما على المذهب الذي اخترناه
من العمل بالاخبار التي ينقلها الطائفة المحقة فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل فلذلك
رجعت الطائفة في كثير من احكام الصلوة والوضوء واحكام الزكوة والصوم والحج الى
الاخبار التي رووها ودونوها في كتبهم واصولهم ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل

بها الا اذا كانت معلومة ينبغي ان يقول لا يقع بها البيان اصلا وهذا خلاف ما عليه
عمل الطائفة على ما بيناه وهذه جملة في هذا الباب **فصل** في ما
الحق بالمجمل وليس منه وما اخرج منه وهو داخل فيه ذهب ابو عبد الله البصري وحكاه
ابو الحسن الكرخي الى ان قوله حرمت عليكم امهاتكم الاية وقوله حرمت عليكم الميتة
وما اشبههما من الايات التي علق التحريم فيها بالاعيان مجمل وذهب ابو علي وابو هاشم
الى ان ذلك معهود من ظاهره وليس بمجمل وان كان ابو هاشم ربما ذكر ان ذلك مجاز و
الصحيح هو القول الاخير وشبهة من ذهب الى القول الاول هي ان قال انما تعلق التحريم
بضرب من الافعال في الاعيان اذ لم يكن مذكورا في الظاهر لم يجز التعلق بظاهره لان ذلك يكون
مجازا او يجري مجرى قوله واسئل القرية واراد اهلها وهذا الذي ذكروه غير صحيح ولا شبهة
فيه وذلك ان التحليل والتحريم وان استحال تعلقهما بالاعيان من حيث كانت موجودة كائنة
لا يصح وقوعها ولا هي في مقدورنا فيصح ان تتعبد بها وانما ينصرف الى الفعل الذي يصح
ان يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الاعيان ويراد به الافعال فيها وقد بينا فيما
مضى ان الاسم اذا انتقل عن اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف
الشرع لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه اذا قال حرمت عليكم امهاتكم لا يسبق الى
فهم واحد تحريم الذوات وانما يفهم من ذلك تحريم الوطي والعقد لا غير ولا فرق بين من دفع
ذلك وبين من دفع ان يكون لفظة الغايط منتقلا عما وضع في اللغة ويتوصل بذلك
الى قول القائل ان ثبت الغايط لا ينقض من الحدث المخصوص والمعلوم خلاف ذلك واذا
ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين فهم منه تحريم الفعل فيها فصار كفحوى الخطاب

علق

الذي

الذي يدل على الشيء وان لم يتناوله لفظا ولا فرق بين دفع الاستدلال بقوله ولا تقل لهما
اف ولا تنهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وليس لهم ان يقولوا لو كان ما ذهبتم اليه
لما اختلفت فائدة ذلك الا ترى ان قوله حرمت عليكم امهاتكم التحريم بها وههنا للعقد
والوطي وليس كذلك في قوله حرمت عليكم الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك
انه لا يمتنع ان يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين في الاعيان المختلفة بحسب ما جرت
العادة بفعلها في الاعيان ويتعارف من تحريم الامهات الاستمتاع ومن تحريم الميتة
الاكل لان اللفظة الواحدة لا يمتنع ان يختلف المعقول بها بحسب اختلاف ما تعلق
به الا ترى ان النظر بالعين لا يعقل منه ما يعقل من النظر بالقلب لما جاز ان يختلف المعقول
من النظر بحسب اختلاف ما تعلق به من العين والقلب فكذلك القول في التحريم وليس
لاحد ان يقول اذا كان المحرم من الامهات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا يفيد اذ لو افاده
لاتفق ما يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما مر في كلام ابي هاشم وذلك ان الذي
يقال في ذلك انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة في العرف كما يقول في الغايط والدابة وما اشبههما
وذهب قوم ممن تكلم في اصول الفقه الى ان قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الاية وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وغير ذلك من الايات التي ذكر فيها المدح
والذم مجمل وقالوا ان القصد بها تعليق الذم بالفعل المذكور فيها والمدح لا بيان الحكم بها
وتفصيله فالتعلق به في الحكم وفي شروطه لا يصح وذهب الاكثر ممن تكلم في اصول الفقه الى خلاف
ذلك وقالوا ان ذلك عموم وهو الصحيح والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم
لا يمنع من القصد الى الحكم وبيانه فكيف يصح ان يتعلق في بطلان التعلق به بما ذكروه

بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة
على تحريم الفعل فيها وبين من دفع
الاستدلال لانه

من ان القصد به الوعيد ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال ان الآية اذا قصد
بها الزجر لا يصح ان يبين حكم بها فيتوصل بذلك الى ابطال التعلق باية السرقة والزنا وغير
ذلك وهذا بعيد من الصواب وايضا فان ذكر الذم على الحكم المذكور يوكد وجوبه ويقوى
ثبوت ما ذكر من اوصافه فكيف يقال انه يخرج الآية من صحة التعلق بها وذهب قوم
الى ان قوله وامسحوا برؤسكم مجمل وجعلوا بيانه فعل النبي عليه السلم وامتنع آخرون من ذلك
وقالوا ان الباء تفيد الصاق المسح بالراس من غير تعيين مقدار من المسح فمن مسح شيئا من
راسه فقد ادى ما يوجبه الظاهر ولا حاجة به الى البيان والذي نقوله في هذه الآية ان الباء
تفيد عندنا التبعيض على ما بيناه فيما مضى من انها انما تدخل للالصاق اذا كان الفعل
لا يتعدى الى المفعول بنفسه فيحتاج الى ادخال الباء لتلصق الفعل به فاما اذا كان الفعل
مما يتعدى بنفسه فلا يجوز ان يكون دخولها لذلك فاذا ثبت ذلك فقوله فامسحوا برؤسكم
يتعدى بنفسه لانه يحسن ان يقول امسحوا رؤسكم فيجب ان يكون دخولها لفائدة اخرى وهي
التبعيض الا ان ذلك البعض لما لم يكن معينا كان مخيرا بين اي بعض شا فان علم بالدليل
انه اريد منه موضع معين لا يجوز غيره وقف ذلك على البيان وصارت الآية مجملة من هذا الوجه
ومن الناس من قال ان فاقطعوا ايديهما يقتضي اليد الى المنكب لان ذلك يسمى يدا وقال آخرون
انه مجمل لاحتماله له ولغيره وقال آخرون انه ليس بمجمل لان اليد في الحقيقة بينا ولجملة العضو فيجب
حمله عليها ولو كانت تقع على العضو الى المنكب والزند جميعا لوجب حمله على اقل ما يتناوله
الا انه قد دل الدليل على خلافه فادعا الاجمال فيه لا يصح والوجه الآخر اقرب الى الصواب وذهب
قوم الى ان قول القايل اعط فلانا دراهم مجمل لانه يمكن ان يراد به اكثر من ثلثة وقال آخرون

ان هذا غلط لان تجويز ذلك لا يمنع من ان يكون ظاهره يقتضي ما قلناه فسبيل هذا القايل
كسبيل من قال ان لفظ الخاص مجمل لجواز ان يراد به العام وهذا الوجه اقرب الى الصواب
وذهب قوم الى ان قوله عليه السلم في الرقة ربع العشر انما يدل على وجوب ربع العشر في هذا
الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يوجد منه ذلك وقال آخرون ان ذلك ليس بمجمل
لان ظاهره يقتضي ربع العشر في الجنس كله فلا معنى للتوقف في ذلك فلولا قوله عليه السلم ليس
فيما دون خمس اواق صدقة فخصصنا بذلك العموم لكان يجب حمله على ظاهره وهذا
هو الصحيح دون الاول وذهب قوم الى ان ما روي عنه عليه السلم من قوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي مجمل وقالوا ان حرف النفي لا يصح ان يكون
داخلا على الفعل مع صحته ووقوعه عاريا من هذه الشروط فيجب ان يكون داخلا على الحكم
والحكم قد يكون الاجزا وقد يكون التمام والفضل لانه قد يقال لا صلوة كاملة الا بفاتحة
الكتاب كما قال لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد واراد بذلك ما قلناه من نفي الفضل
ولم يرد نفي الاجزا بالاتفاق ويمكن ان يراد لا صلوة مجزية الا بفاتحة الكتاب واذا لم يكن
في اللفظ تصريح باحدهما وجب ان تكون الآية مجملة قالوا ولا يصح حمله على المعنيين معا
لان نفي التمام والفضل يقتضي حصول الاجزا ونفي الاجزا يقتضي انه لم يحصل ذلك و
ذلك ينافي ان يراد بعبارة واحدة وذهب عبد الجبار بن احمد الى ان ذلك ليس بمجمل وقال
لان حرف النفي يدخل في الفعل الشرعي وما يقع منه مع عدم الشرط المذكور لا يكون شرعيا
فكانه عليه السلم قال لا صلوة شرعية الا بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم يكن شرعية
فحرف النفي قد استعمل في الحقيقة فيما دخل فيه لكن ما ذكرناه انما يصح اذا دخل حرف النفي في

الفعل الشرعي فاما اذا دخل فيما عداه فيجب ان ينظر فيه فان دخل على الحكم في الحقيقة
قضى بتغيره لانه لم يحصل الشرط المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله انه يقع
فعلا صحيحا مع عدم الشرط فيجب ان يكون مجازا على ما ذكرناه وكذلك لا يصح التعلق بظاهر
قوله عليه السلام الاعمال بالنيات لانه اذا دخل حرف الشرط على الفعل الذي يصح وقوعه وان خلا
منه فيجب ان يسند الى غيره اذا احتج به وهذه الفاظ بعينها ذكرها في كتاب العمد وهي
قرينة الى الصواب فاما ما الحق بالعموم وهو من المجمل فنحو ما يتعلق به اصحاب الشافعي بقوله
تعالى اقيموا الصلوة في وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد الاخير ويقولون ان ذلك دعا
وان هذه اللفظة حقيقة فيه وهذا بعيد من الصواب لان لفظة الصلوة وان كانت
موضوعة للدعا في اصل اللغة فقد صارت بعرف الشرع موضوعة لافعال مخصوصة
فالتعلق بذلك فيما وضعت له في اصل اللغة لا يصح لما قدمناه ومن ذلك ايضا حملهم قوله
عليه السلام من رعف في صلوته فليتوضأ على غسل اليد وهذا ايضا لا يصح لان الوضوء صار
بعرف الشرع عبارة عن غسل اعضاء مخصوصة ومسحها وانما يمكن حمل اللفظة على غسل العضو
اذا علم بدليل ان الرعاف لا ينقض الوضوء فحينئذ يصرف عن ظاهره ويحمل على موجب اللغة
كما تصرف الفاظ كثيرة عن حقيقتها الى ضرب من المجاز لقيام دليل على ذلك ومن ذلك
تعلقهم بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون في ان الرقبة الكافرة لا تجزي في الظهار
وينبغي ان تكون مؤمنة لان الكافرة خبيثة وهذا ايضا لا يصح لان المعنى بقوله ولا تيمموا
الخبيث اي لا تقصدوا الى الانفاق من الخبيث فالقصد يتعلق بالانفاق والعتق ليس
من الانفاق في شيء يبين ذلك ان قوله بعد ذلك منه تنفقون كون المنفق منه من بعض

ما وصف

ما وصف بانه خبيث وذلك لا يتاتى في العتق وكذلك قوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا
فيه اشارة الى ما تقدم ذكره وكل ذلك لا يصح في العتق فالتعلق به لا يصح ومن ذلك تعلقهم
بقوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة في ان المؤمن لا يقتل بكافر لان نفي
الاستوا اذا اطلق فيما قد ثبت بالدليل انه متماثل في الذات انما نعلق به في بعض اوصافه
فهو اذن مجمل ومتى عقب الكلام بشي فرق بينهما فيه وجب حمل اوله عليه وقد ذكر في اخر
الاية قوله اصحاب الجنة هم الفائزون فينبغي ان يكون المراد نفي الاستوا في الفوز بالجنة
ومن ذلك اعتراض من اعترض على قوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر فحمل ذلك على الكافر
الحربي لما عطف عليه من قوله ولا ذو عهد في عهده فجعل هذا المعطوف عليه مؤثرا في
التعلق بما تقدم وهذا لا يصح لان الجملة الاولى لا يمتنع حملها على ظاهرها وان خص
بعضها بالذكر في الثاني والتقدير في الثاني ان يكون عليه السلام قال ولا ذو عهد في عهده يقتل
بكافر ولو قال ذلك لم يمتنع دخول جميع الكفار تحت قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولو قال
قائل لا يقتل عربي بعجمي ولا البالغ من العجم بالاطفال لم يوجب تخصيص الكلام الاول
فاما التعلق بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فلا يصح لان المرفوع غير مذكور
ولا جرت العادة في استعمال هذه اللفظة في حكم خطا مخصوص وانما يمكن التعلق
به لو بان انه لا يخلو ان يكون نفس الخطا او النسيان مرفوعا وذلك محال مع وقوعه او يكون
المرفوع العقاب والثواب وذلك معلوم عقلا فالواجب حمل الكلام على رفع احكام الدنيا
لان قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا امكن حمله على ما يستفاد من جهته كان اولى من حمله على ما قد علم
بالعقل وهذه الجملة تنبه على اخواتها فينبغي ان تستمر القياس عليها في غيرها وجملة القول

في ذلك ان ما يتعلق به من الخطاب انما يصح التعلق به ان يكون اللفظ في اصل الوضع
يفيد ما يتعلق به فيه من فحواه او دليله او يعلم من حال المخاطب وانه لا يخاطب بمثله
الا ويريد ذلك به والا خرج خطابه من ان يكون مفيدا او يفيد بالعرف استعماله فيه
او بالشرع فمتى خرج من هذه الوجوه لم يصح التعلق به وانما يختلف حال الخطاب ومواقعه
فربما لطف الوجه الذي لاجله لا يصح التعلق به وربما ظهر فالواجب للسامع ان يجتهد
في البحث عنه فانه لمن يعدم الوقوف على ذلك اذا كان قد ضبط الاصول في هذا الباب

جواز تاخير التبليغ

فصل في ذكر جواز تاخير التبليغ والمنع من جواز تاخير البيان عن وقت
الحاجة ذهب كثير من الناس الى ان تاخير التبليغ لا يجوز افترقوا فمنهم من حمله على تاخير البيان
ومنهم من تعلق في ذلك بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقالوا الامر
على الفور وذهب اكثر المحصلين الى ان ذلك يجوز وهو الصحيح والذي يدل على ذلك انه
صلى الله عليه انما يجب ان يودي بحسب ما يتعبد به من تقديم او تاخير فان تعبد بالتبليغ
عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبد اجلا كان مثل ذلك فاما تعلقهم في المنع من ذلك
بحمله على قبح تاخير البيان فقد بينا ان تاخير البيان يجوز عن وقت الخطاب وانما لا يجوز
عن وقت الحاجة وكذلك نقول في التبليغ فسقط بذلك ما قالوه ومن منع من ذلك
في تاخير البيان فرق بينهما بان قال انما قبح تاخير البيان الذي يرجع الى الخطاب ولولاه لا يستفاد
به شي وذلك وجه قبح فاما تاخير التبليغ فليس كذلك لانه اذا لم يبلغ لا يخاطب اصلا
فكيف يكون ذلك قبيحا وايضا فاذا جاز ان يوخر الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي
يعلم مصلحته فيه فكذلك الرسول صلى الله عليه وآله فاما تعلقهم بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك

انما

عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

انما يقتضي وجوب التبليغ على الوجه الذي امر به وليس في ذلك منع من جواز ان تاخيره واما
تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز والوجه في ذلك ان تاخيره عن
وقت الحاجة يجري مجرى تكليف ما لا يطاق لانه يتعذر عليه فعل ما كلف وذلك يمنع
من صحة الاداء لان الاداء لا يصح الا بعد ان يعرف المكلف ما كلفه ويتمكن من معرفته
او معرفة ما يجب عليه من سببه ويصح اداؤه معه واما تاخير تبيين عمن وقت الحاجة فجايز
لانه لم يؤت في ذلك من قبل المكلف وانما اوتي من قبل نفسه وذلك لا يقبح التكليف

لان المكلف يجوز ان يخطئ فلا يبين ولا لوجب ذلك قبح الخطاب

تاخير البيان عن وقت الخطاب

فصل في ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وذكر الخلاف فيه
ذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما من المتكلمين واهل الظاهر الى ان تاخير البيان
عن حال الخطاب لا يجوز لا في العموم ولا في المجمل وقال جماعة من اصحاب الشافعي وابي
حنيفة انه يجوز تاخير البيان في الامرين وقال كثير من اصحاب الشافعي ان تاخير البيان
في المجمل يجوز وامتنع عن تاخير البيان في العموم وساير ما ينبي ظاهره عن المراد به فهو قول ابي
الحسن وكان ابو عبد الله رحمه الله يحكي عنه جواز تاخير البيان في المجمل ويخرج على قوله الامتناع
من تاخير بيان العموم والذي اذهب اليه انه يجوز تاخير بيان المجمل وهو الذي اختاره
سيدنا المرتضى واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله والذي يدل على ذلك ان
العقلاء يستحسنون خطاب بعضهم لبعض بالمجمل وان لم يبينوا المراد به في الحال الا ترى ان
القايل يقول لغلامه اذا كان يوم الجمعة ادخل السوق واشتر من الثياب والفاكهة وغير ذلك
من الحوايج ما اثبته لك في رقعة وان لم يكتب الرقعة في الحال وكذلك يقول لبعض رسله
او لوكيله اخرج الى القرية الفلانية او البلد الفلاني فتولى العمل بها واعمل في جباية الاموال

العموم ويجوز تاخير بيان

واستخراج الحقوق من الكتب لك بتذكره واشتباهالك فيكون ذلك حسنا وان لم يكن التذكرة
في الحال ويكون الغرض بجميع ذلك ان يقول المخاطب وينطوي على امتثال جميع ما يلزمه
وينبه فيما بعد واذا كان ذلك حسنا في الشاهد وجب ان يكون حسنا في كل خطاب
فان قيل لم جاز ان يخاطب بالمجمل ولا يبين المراد بالحال لجاز من العربي ان يخاطب غيره
بالزنجية وان لم يفهم منه شيئا اصلا فان قلتم ان المخاطب بالزنجية لا يفهم منه شيئا
اصلا والمجمل يستفاد منه امر ما وهو انه مامور الا ترى انه اذا قال تعالى خذ من اموالهم
صدقة واقيموا الصلوة وغير ذلك فالمخاطب يستفيد انه مامور باخذ صدقة من ماله
وان جهل مبلغها ووقف ذلك على البيان وهو مكلف بالعزيمة على ذلك والانطواء عليه حتى
تبين له وكذلك في الصلوة يعلم انه مكلف بفعل هو صلوة وعبادة الا انه لا يعرف كيفية
هذه العبادة فهو منتظر بيانها والخطاب بالزنجية خلاف هذا كله قيل الحكم يمكن جميع ما ذكرتموه
في المجمل ان يكون في الزنجية بان الحكيم اذا خاطب بالزنجية للعربي فلا بد ان يقطع المخاطب على
انه قد قصد بخطابه وان كان بالزنجية الى امر او نهي او اخبار ويجب عليه ان يعزم على فعل
ما يبين له انه امر به والكف عما يعلم يبين له النهي عنه ويوطن نفسه على ذلك ويتعلق
مصلحته بذلك فاي فرق بين الامرين فان فرقتم بين الامرين بان الفايدة بالزنجية اقل والمجمل اجلا
جاز ان يقال لا اعتبار في حسن الخطاب بكثرة الفايدة لانه يحسن من الخطاب ما يخرج عن كونه
عبثا وقليل الفايدة ككثيرها والجواب عن ذلك ان من المعلوم قبح خطاب العربي بالزنجية
كما ذكرتم كما ان من المعلوم الذي لا يختلف العقلاء فيه حسن الخطاب بالمجمل في الموضع
الذي ذكرناه واذا ثبت حسن ما ذكرناه وقبح ما ذكرتموه احتجنا ان ننظر في ذلك ونعلم له حسن

ما ذكرناه

ما ذكرناه وقبح ما قالوه فلا نعلل قبح ما قالوه بعلة توجد في حسن ما ذكرناه لان
ذلك يؤدي الى اجتماع وجه الحسن والقبح في شيء واحد وذلك لا يجوز ولا نعلل ايضا حسن
ما ذكرناه بعلة توجد فيما استقبحوه لمثل ذلك وانما قلنا ذلك لانا متى عللنا قبح الخطاب
بالزنجية بانا لا نفهم به مراد المخاطب وجدنا ذلك فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب
الملك لخليفته والواحد منا لغلامه لان خليفة الملك ووكيل احدنا لا يعرف من خطابه
المجمل الذي حكيناه مراده الذي احال في تفصيله على البيان وان عللنا قبحه بانه مما لا فايدة
فيه فقد بينا انه يمكن ان يدعى فيه فايدة وانه لا يبعد احد اقسام الكلام المعهود ولا بد ان
يكون مريدا اذا كان حكيما لبعضها وان عللنا حسن الامثلة التي عللنا حسنها بانه يفيد
فايدة ما او بما يتعلق المخاطب به مصلحة بان يعتقد ويعزم على الامتثال عند البيان ويوطن
نفسه على ذلك فهذا كله قائم في الخطاب بالزنجية فلا بد من التعليل بما لا يقتضي قبح ما علمنا حسنه
ولا حسن ما علمنا قبحه ويمكن تعليل قبح الخطاب بالزنجية بانه لا يفهم منه نوع الخطاب ولا
اي ضرب هو من ضروبه الا ترى انه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استخبارا
او عرضا او تمنيا وفي المجمل يفصل بين هذه الانواع والضروب وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق
الامر به مما هو واقف على البيان فهذه علة صحيحة في قبح الخطاب بالزنجية لا تجدها في ما علمنا
حسنه من الامثلة ولا في المجمل الذي يجري في الحسن مجراه وان شئت ان تقول العلة في
قبح الخطاب بالزنجية ان المخاطب لا يستفيد منه فايدة معينة مفصلة ولا بد في الخطاب
ان يستفاد منه فايدة مفصلة وجاز ان يقترن بذلك فايدة اخرى مجملة والخطاب المجمل
يستفاد منه فايدة معينة مفصلة وان جاز ان يقترن بذلك اخرى مجملة لانه اذا قال اقيموا الصلوة

وخذ من اموالهم صدقة فقد استفاد المخاطب انه مامور وقطع على ذلك وانه مامور
بعبادة وهي صلوة او صدقة وان شك في كيفيتها ثم يقال لهم كيف توجبون ان يعلم
المخاطب فايدة جميع ما يخاطب به قبل زمان الحاجة ومراد المخاطب على جهة التفصيل
وانتم تجوزون تاخير بيان مدة الفعل المامور به عن وقت الخطاب ولا توجبون ذلك
من فوايد الخطاب ومراد المخاطب لانه اذا قال صلوا فظاهر هذا القول عندكم يقتضي ولـ
كل صلوة وكل زمان بلا حصر فان اراد بذلك مدة معينة والى غاية منقطعة واخر بيانه
في حال الخطاب فقد اراد في حال الخطاب ما لم يبينه ويفصله وهذا من هذا الوجه نظير المجمل
ومثل الخطاب بالتخيير فان قلتم ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد المخاطب
قلنا احتجتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك لان الخطاب بالمجمل يستفاد منه فايدة ومعينه
مفصلة وان لم يستفد على سبيل التفصيل جميع فوايده وان قالوا لا حاجة به الى بيان
مدة النسخ وغاية العبادة التي تخرج بالبلوغ اليها من ان يكون مصلحة لانه ذلك بيان ما لا
يجب ان يفعله وهو غير محتاج الى بيان ما لا يجب عليه ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال
الى بيان صفة ما يفعله وكلف الاتيان به قلنا هذا خروج منكم عن الحسن الذي كنا فيه
لانكم اوجبتم البيان للمراد كله في حال الخطاب لامر يتعلق بحسن الخطاب فاوجبتم قبحه متى لم
يعلم المخاطب فوايده كلها على التفصيل فلما الزمناكم بيان مدة النسخ عدلتم الى شي آخر
وهو ان كان غير صحيح نقض لعلتكم وهدم لاعتمادكم لانكم توجبون بيان فوايد الخطاب و
مراد المخاطب لامر يتعلق بحسن الخطاب واذا اجزتم تاخير بيان بعض فوايده نقضتم اعتلالكم
على كل حال وعندنا الا انكم قد اجزتم حسن ما هو نظير المجمل الذي اجزناه نحن لانا لم نجز الا

تاخير

تاخير بيان بعض فوايد الخطاب وتراكم ابدا تذكرون في كتبكم ان قبح تاخير البيان لم يكن
لشي يتعلق بازاحة علة المكلف في الفعل وانما هو راجع الى وقوع الخطاب على وجه
يقتضي القبح وهذا ينقض قولكم الآن انه لا يحتاج في فعل ما كلف الى معرفة غاية
المصلحة ويحتاج في الفعل الى العلم بصفته لان هذا منكم مراعاة الاسباب التي بها يتمكن
من ايقاع الفعل ويجب ان يعلم ان فقد القدرة او الآلة التي لا يقع الفعل الا بها اقوى
واشد تاثيرا في تعذر الفعل من فقد العلم بصفته وانتم تجيزون خطاب من لا يقدر
على الفعل ويتمكن منه في حال الخطاب ولا حاجة به في هذه الحال الى العلم بصفته
كما لا حاجة به الى القدرة عليه والتمكن بالآلات وغيرها منه ثم انكم ليس تخلون من ان توجبوا
بيان صفة الفعل المامور به في حال الخطاب لامر يتعلق بازاحة العلة في الفعل او لامر يرجع
الى حسن الخطاب وان فوايده ومراد المخاطب اذا لم يعلم تفصيلا في وقت الخطاب قبح فان
كان الاول لزم عليه ان يكون في حال الخطاب قادرا متمكنا وليس توجبون ذلك وان كان
الثاني فغاية الفعل من مراد المخاطب مقصودة من الخطاب ومع ذلك فلم تبينها في حال
الخطاب واذا جاز ان لا يبين بعض المقصود ولا يكون الخطاب قبيحا جاز في المجمل مثل
ذلك بعينه ومما يمكن ان يستدل به على جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب ويورد
على المخالف على سبيل المعارضة والالزام لانه لا خلاف بيننا وبينهم في انه قد يجوز ان يخاطب
بالمجمل وان لم يقترن بالبيان بل يحيله في معرفة البيان على الرسول عليه السلم والرجوع في
تفصيل ذلك اليه واذا جاز ان يخاطبنا بما لا نفهمه تعويلا على انا نعرف المراد من جهة غيره
فالا جاز ان يخاطبنا بذلك ويعول بنا على الرجوع اليه في معرفة البيان فان فرقوا بين الامرين

بان يقولوا اذا كان البيان عند الرسول وخاطبنا بالمجمل فنحن متمكنون من العلم بالمراد
قلنا واذا خاطبنا بالمجمل وصولنا على مسئلته عن بيانه والرجوع اليه في تفصيله فنحن
ايضا متمكنون من العلم بالمراد ولا فرق بين الامرين وقد استويا في ان البيان لم يقترن
بالخطاب وانما التعويل فيه على الرجوع الى مترجم ومبين فاى فرق بين ان يكون ذلك المبين
هو الله ورسوله فان قالوا ما ذكرتموه يقتضي ان يكون ذلك عبثا لانه تطول زمان المعرفة
بغير فايدة وقد كان قادرا بدلا من ان يخاطبه بالمجمل ثم يلزمه سوال الرسول عن معناه فيبين له ان
يبتدي ببيان ذلك له قلنا فالا كان ما ذكرتموه واجزتموه ايضا عبثا لانه كان قادرا على ان
يخاطبه مقترنا بالبيان ولا يكلفه الرجوع الى الرسول عليه السلام ومعرفة المراد لانه تطويل وطريق
المعرفة فان قلتم هذا التطويل يمكن ان يتعلق به مصلحة قيل لكم في ما انكرتموه مثل ذلك ومما
يضيق عليهم الكلام انهم يجيزون ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب
الرجوع الى الاصول فيعرف المراد فان قيل لهم ما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى
ان يرجع الى الاصول فيعرف المراد قالوا يجب ان يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد على
الجملة انه يمتثل ما يبين له وهذا يطرق عليهم ما قالوه مجوز تاخير بيان المجمل من وجوب اعتقاد
الجملة دون التفصيل وانتظار البيان واى فرق بين ان يكلف زمانا قصيرا من غير فهم المراد
على سبيل التفصيل الاعتقاد الذي ذكرتموه ويحسن ذلك وبين ان يكلف زمانا طويلا بلا
مثل ذلك فاذا قالوا اذا كان البيان في الاصول فهو متمكن من معرفته قلنا اوليس من المخاطب الى
ان يتامل الاصول ويقع على البيان يكلف الاعتقاد المجمل الذي ذكرتموه على وجه ولا
بد من زمان متصور لا يمكنه معرفة المراد فيه لان تامل الاصول والرجوع اليها حتى يعلم

حصول البيان فيها ادخلوها منه لابد فيها من زمان قصر او طال واذا جاز ان يخاطب بما
لا يتمكن من معرفة المراد به في قصير الزمان جاز في طويله على اتفاق الزمانين اذا قالوا انه متمكن من
المراد به بالرجوع الى الرسول او بتامل الاصول ان يجوزوا ان يكون متمكنا من ذلك بالرجوع
اليه تعالى ولا فرق بين الامرين وبعد فاذا كان الخطاب يحسن بالمجمل وفي الاصول بيانه متى
تامل وكذلك اذا عول به على بيان الرسول يحسن ايضا فاى فرق بين ذلك وبين خطاب
العربي بالزنجية او ليس الموضعان فيتساويين في ان المراد في حال الخطاب غير مفهوم فان
قلتم الفرق بينهما ان الخطاب بالزنجية لا طريق الى العلم بالمراد به وههنا الى العلم بالمراد
طريق اما بالنظر في الاصول ومعرفة البيان منها او بالرجوع الى بيان الرسول قلنا لكم فاجيزوا
ان يخاطبه بالزنجية ويعول به على سؤال من يعرف الزنجية في تفسير ذلك وبيان الغرض فيه
او يعول به على ان يتعلم لغة الزنج فذلك ممكن له ويسهل عليه كما يخاطبه من المجمل بلا يفهم
المراد به ويعول به على تصفح الاصول والنظر فيها حتى يعثر على البيان فان كان ما قلتموه تمكينا
من العلم فالذي الزمناكم ايضا تمكين ولا شبهة على عاقل في قبح الخطاب بالزنجية لمن ذكرنا
حاله وهو نظير ما ذهبوا الى جوازه ومما يدل ايضا على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله
ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة
لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك
يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة

لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها
وما كادوا يفعلون ووجه الدلالة من الآية انه تعالى امرهم بذبح بقرة هذه الصفات كلها
لها ولم يبين ذلك في اول الخطاب حتى سالوا عنه وراجعوا فيه واستفهموا فبين لهم
المراد شيئا بعد شيء وهذا يدل على جواز تاخير البيان فان قالوا لم زعمتم ان الصفات المذكورة
كلها في البقرة الاولى التي امروا في الخطاب الاول بذبحها وما انكرتم ان يكونوا امروا في
الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض البقر من غير اشتراط هذه الصفات فلو ذبحوا بقرة
من غير ان يكون بهذه الصفات المذكورة فيما بعد لكانوا قد فعلوا الواجب فلما راجعوا
تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر من غير مراعاة الصفات الباقية فلما
توقفوا تغيرت المصلحة في تكليفهم فامروا بذبح بقرة صفراء فاقع لونها فلما توقفوا تغيرت
المصلحة فامروا بذبح بقرة لها الصفات الاخيرة المذكورة وانما يكون هذا حجة في تاخير البيان
لو صح لكم ان الصفات الواردات كلها للبقرة الاولى وما انكرتم ان يكون الامر بخلاف ذلك قلنا
هذا تاويل من لا يعرف حكم اللغة وما جرت به عادة اهلها في خطابهم وكناياتهم لان الكناية
في قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي لا يجوز عند محصل ان يكون كناية الا عن البقرة التي
تقدم ذكرها ولم يؤمروا بذبحها ولم يجر في الكلام ما يجوز ان يكون هذه الكنايات عنه الا البقرة
ويجري ذلك مجرى قول احدنا لغلامه اعطني تفاحة فيقول الغلام ما هي بينها لي ولا يجوز لاحد
من العقلاء هذه الكناية الا الى التفاحة المامور باعطائها اياه ثم قال تعالى بعد ذلك انه يقول
انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقد علمنا ان الهاء في قوله انه يقول هي كناية عنه تعالى
لانه لم يتقدم ما يجوز رد هذه الكناية اليه الا اسمه تعالى فكذلك يجب ان يكون قوله انها كناية

عن البقرة المتقدم ذكرها والا فما الفرق بين الامرين وكذلك الكلام في الكناية بقوله ما
لونها وقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والكناية في قوله ما هي ان البقر تشابه علينا ثم الكناية
في قوله انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا يجوز ان يكون الكناية في قوله تعالى انها في
المواضع كلها عن القصة والحال لان الكناية في انها لا بد من ان يتعلق بما تعلقت به الكناية
في قوله هي ولا شبهة في ان المراد بلفظ هي البقرة التي امروا بذبحها فيجب ان يكون كناية الجواب
يعود الى ما كنى عنه بالهاء في السؤال ولو جاز تعلق الهاء بالقصة والشان جاز تعليق ما هي بذلك
وجاز ايضا ان يكون الكناية في قوله انه يقول عن غير الله تعالى ويكون عن الحال والقصة
كما قالوا في انه زيد منطلق وكذا امر الشان والقصة وكيف يكون قوله انها كذا وكذا كناية عن غير
ما كنى عنه بما هي وبما لونها او ليس في ذلك يوجب ان يكون جوابا عن غير ما يسئل عنه لانهم سالوا
عن صفات البقرة التي تقدم ذكرها فامروا بذبحها فاجيبوا عن غيرها وذلك سواء جعلوا
الهاء في انها عن الشان والقصة او عن البقرة التي امروا ثانيا وثالثا بذبحها فكيف يجوز ان
يسالوا عن صفة ما تقدم امرهم بذبحه فيترك ذلك جانبا ويذكر صفة ما لم يتقدم الامر
بذبحه وانما امروا امرا مستانفا ولو كان الامر على ما قالوه من انه تكليف بعد تكليف لكان
الواجب لما قالوا ما هي وانما عنوا البقرة التي امروا ابتداء بذبحها ان يقول لهم اي بقرة شئتم
وعلى اي صفة كانت وما امرتكم بذبح بقرة لها صفة معينة او الآن تغيرت مصلحتكم فاذبحوا
الآن بقرة من صفتها كذا وكذا فاذا قالوا ما لونها يقول اي لون شئتم وما اردت لونا
بعينه والآن فقد تغيرت المصلحة والذي تؤمرون به الآن بقرة صفراء وكذا اذا قالوا في الثالث
ما هي ان البقر تشابه علينا ان يقول المامور به بقرة صفراء على اي صفة كانت بعد ذلك

وقد تغيرت المصلحة فاذبحوا بقرة لا ذلول تثير الارض الى آخر الصفات فلما عدا عن
ذلك الى نعت بعد اخر دل على انها كلها نعوت البقرة الاولى على انه لو جاز صرف الها
في قوله انها الى الشان والقصة وان كان المفسرون كلهم قد اجمعوا على خلاف ذلك
فانهم كلهم قالوا هي كناية عن البقرة المتقدم ذكرها وقالت المعتزلة بالاسر انها كناية
عن البقرة التي تعلق التكليف المستقبل بذبحها ولم يقل احد انها للقصة والحال
لكان [illegible] يفسد من وجه آخر وهو انه اذا تقدم ما يجوز ان يكون هذه الكناية راجعة
اليه متعلقة به ولم يجر للقصة والحال ذكر فالاولى ان تكون متعلقة بما ذكر وتقدم الاخبار
عنه دون ما لا ذكر له في الكلام وانما استحسن الكناية عن الحال والقصة في بعض المواضع
بحيث تدعو الضرورة اليه ولا يقع اشتباه ولا يحصل التباس وبعد فانما يجوز اضمار
القصة والشان بحيث يكون تعلق الكناية بما تعلقت به مفيدا مفهوما الا ترى ان القائل
اذا قال انه زيد منطلق وانها هند قائمة فعلقت الكناية بالحال والقصة افاد ما اورد
من الكلام وصار كانه قال زيد منطلق وقائمة هند والآيات بخلاف هذه المواضع
لانا متى جعلنا الكناية في قوله انها بقرة لا فارض وانها بقرة صفراء وانها بقرة لا ذلول
تثير الارض متعلقة بالحال والقصة بقي معناه في الكلام ما لا فايدة فيه ولا يستقل
بنفسه لانه لا فايدة فيه ولا يستقل بنفسه لانه لا فايدة في قوله بقرة صفراء وبقرة
لا فارض ولا بكر ولا بد من ضم كلام اليه حتى يستقل ويفيد فان ضممنا اليه بقرة
لا فارض او بقرة صفراء التي امرتم بذبحها افاد لعمري فبطل صرف الكناية الى غير البقرة
ووجب ان تنصرف الكناية الى البقرة حتى لا يحتاج ان يحذف خبر المبتدا والاكتفاء بما

قوله

في الكلام

في الكلام اولى من تاويل يقتضي العدول الى الضمير وحذف شي ليس موجودا في الكلام ومما
يدل على صحة ما اخترناه ان جميع المفسرين للقرآن اطبقوا على ان الصفات المذكورات
كلها للبقرة اعوز اجتماعها للقوم حتى توصلوا الى ابتياع بقرة لها هذه الصفات
كلها بمل جلدها ذهبا فلو كان الامر على ما قاله المخالفون لوجب ان لا يعتبروا في ما
يبتاعونه الا الصفات الاخيرة دون ما تقدمها او يكتفى بذكر التي ليست بفارض ولا بكر صفراء
واجمعوا على ان الصفات كلها معتبرة وعلم ان البيان تاخر وان الصفات كلها
للاولى المامور بذبحها فان قيل فلم عنفوا على تاخيرهم امتثال الامر الاول وعند كمال
البيان المراد بالامر الاول تاخر فلم قال فذبحوها وما كادوا يفعلون قلنا ما عنفوا
بتاخير امتثال الامر الاول وليس في القرآن ما يشهد بذلك ويدل عليه بل كان البيان ياتي
شيا بعد شي كلما طلبوه واستخرجوه من غير تعنيف ولا قول يدل على انهم بذلك عصاة
فاما قوله في آخر القصة وما كادوا يفعلون فانما يدل على انهم كادوا يفرطون في آخر القصة
وعند تكامل البيان ولا يدل على انهم فرطوا في اول القصة ويجوز ان يكون ذبحوا بعد تثاقل
ثم فعلوا ما امروا به وهذا كله واضح هذان دليلان ذكرهما سيدنا المرتضى اوردتهما بالفاظه
لانه لا مزيد عليهما وفيهما كفاية ان شاء الله وقد استدل قوم على صحة هذا المذهب بان
قالوا ليس في العقل ما يمنع من صحة ذلك ولا في الشرع فينبغي ان يكون ذلك جايزا فنفي نوزعوا
في ذلك واشاروا الى شي تمنعونه انه وجه قبح كلموهم في ما مضى في تضاعيف الكلام
ما يمكن ان يكون جوابا عنه واستدلوا ايضا بما روى انه سئل النبي صلى الله عليه وآله
عن مواقيت الصلوة فاخر بيانها واعترض المخالف على ذلك بان قال انما احاله على بيان متقدم

فمتى قيل لهم لم نقل ذلك قالوا يكفي ان يكون ذلك جايزا وهذا الدليل لا يمكن الاعتماد
عليه لان الخبر خبر واحد وهذه مسئلة طريقها العلم فكيف يمكن الاستدلال على
صحتها بخبر واحد واستدلوا ايضا بما روي من ان اهل اليمن سالوا معاذا عن وقص
البقر فلم يعرفه وقال المخالف ان ذلك محمول على انه لا يرجع على ما كان عليه من قبل في اسقاط
الرجوع عنه وهذا ايضا نظير الاول في انه خبر واحد لا يمكن الاعتماد عليه ونظاير ذلك لا
يمكن الاعتماد على شي منها فالمعتمد في هذا الباب الدليلان الاولان واما الذي يدل على
ان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو انا قد دللنا على ان العموم له صيغة تختص
به ولها ظاهر فمتى خاطب الحكيم به ينبغي ان يحمل على ظاهره لانه لو اراد غير ظاهره او اراد بعضه
لبينه والا كان قد دل على الشي بخلاف ما هو به وذلك لا يجوز كما لا يجوز تصديق الكذاب و
اظهار المعجز على يده ولو جاز ذلك لجاز ان يخاطب بالفاظ الخاص ولا يريد حقيقتها ولا
ظاهرها ويريد بها ضربا من المجاز ولا يبين وذلك يودي الى ان لا نستفيد بالخطاب
شيا اصلا فاما من قال ان لفظ العموم مشترك فهو يجوز تاخير بيان المراد به لانه يكون
مجملا عنده وقد بينا نحن خلاف ذلك وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل

في ان المخاطب بالعام هل يجوز ان يسمعه وان لم يسمع الخاص او لا يجوز اعلم انه يجوز
ان يسمع المخاطب العام دون الخاص ويلزمه طلب الخاص والبحث عنه في الاصول فان
وجد حمل العام عليه والا اعتقد ظاهره وهو مذهب النظام واحد قولي ابي هاشم وهو
الذي يدل عليه قول الشافعي وغيره من الفقهاء وكان ابو علي يقول ان تخصيص الخطاب
اذا لم يكن بدليل ولا كان المخاطب به قد عرفه فانه لا يجوز ان يسمع العام ولا يسمع الخاص

بل يصرف

بل يصرف عن سماع العام ويصرف من الصرفة فاذا اسمعه اسمع معه الخاص وكان يحتج
لذلك بان يقول ان خطابه اياه بالعام يبيح له اعتقاد ما لا يقتضيه ظاهره وذلك جهل
ولا يجوز من الحكيم انه يبيح الجهل فيجب ان لا يحسن دون ان لا يسمعه الخاص وكان يقول
ان ذلك بمنزلة خطاب العربي بالزنجية لان المراد به لا يصح ان يعلم في الحال وقد قال
بهذا ابو هاشم ايضا وكان يقول باسماع المنسوخ دون الناسخ مثل ما ذكرناه ايضا والذي
يدل على صحة المذهب الاول انا قد اتفقنا على انه يجوز ان يخاطب بالعام وان كان
مخصوصا بدليل العقل وان لم ينبه المخاطب على خصوصه بل يلزمه البحث عنه و
انما حسن ذلك لانه متمكن من معرفة ذلك فيجب ان يحسن ايضا ان يخاطب به اذا كان له تخصيص
في الاصول الشرعية لما كان متمكنا من معرفته بالنظر في الاصول وما ذكرناه قد اسقط
ساير ما قدمناه لانه اذا جاز عند من خالف ان يخاطب بالعموم وان لم ينبه على
خصوصه بالعقل ولم يوجب ذلك اباحة الجهل ولا جرى مجرى خطاب العربي بالزنجية
فكذلك لا يلزمنا وان جوزنا ما قدمناه

فصل

في القول بدليل الخطاب
واختلاف الناس فيه اختلف اهل العلم في ان الحكم اذا علق بصفة الشي هل يدل
على ان حاله مع انتفاء تلك الصفة بخلاف حاله مع وجودها ام لا يدل بل يحتاج الى بيان
ودليل سواه فذهب الشافعي واكثر اصحابه الى ان الحكم اذا علق في الموصوف بصفة
دل على انتفاء ذلك الحكم اذا زالت تلك الصفة وقالوا في مسايل كثيرة وتجاوز بعضهم الى
ان قال اذا علق بعين دل على ان غيره بخلافه ومنهم من قال انه لا يدل على ان ما عداه بخلافه
وهو الذي نص ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسين وهو قول ابي العباس بن سريج ومن

ان الحكم

بعض من اصحاب الشافعي كابي بكر الفارسي وابي بكر القفال وغيرهما وذكر ابو العباس ان
الحكم اذا علق بصفة او غاية دل على ما بعدها ولم لفظه اذا تجرد وقد يحصل فيه قراين واسباب — من القرائن
يدل معها على ان ما عداه بخلافه فنحو قوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وقوله واشهدوا ذوي
عدل منكم وقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا وقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن حتى يضعن حملهن وقوله عليه السلم في سائمة الغنم زكوة قال وقد يقتضي ذلك ان
حكم ما عداه مثل حكمه نحو قوله ومن قتله منكم متعمدا وقوله تعالى ولا تقل لهما اف
وقوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم وهذا تصريح منه بان القول اذا تجرد لم يقتض — من القرائن
نفيا ولا اثباتا في ما عدا المذكور وان بالقراين يعلم تارة النفي ويعلم تارة الايجاب وقد
اضاف ابن شريح هذا القول الى الشافعي وتاول كلامه المقتضي خلافه وبناه عليه واكثر اصحاب
الشافعي وجلهم وجمهورهم على المذهب الاول وهذا المذهب اعني الاخير هو الذي اختاره
سيدنا المرتضى واليه ذهب ابو علي وابو هاشم وكان شيخنا رحمه الله يذهب الى المذهب الاول
ويقوي ما نصرته مذهب من منع من ذلك ما ذكره سيدنا المرتضى في مسألة انا احكيها
على وجهها قال قد ثبت ان تعليق الحكم بالاسم واللقب لا يدل على ان ما عداه بخلافه وثبت
ان الصفة كالاسم في الابانة والتمييز واذا ثبت هذان الامران صح ما نذهب اليه والذي يدل
على الامر الاول ان تعليق الحكم بالاسم لو دل على ان ما عداه بخلافه لوجب ان يكون قول القائل
زيد قائم ومحمد طويل والسكر حلو مجازا معدولا به عن الحقيقة لانه قد يشارك زيدا عمرو في
القيام والطويل غيرهما ويشارك السكر في الحلاوة غيره ويجب ايضا ان لا يمكن ان نتكلم
بهذه الالفاظ على سبيل الحقيقة ومعلوم ضرورة من مذهب اهل اللغة ان هذه

الالفاظ

الالفاظ حقيقة وانها مما لا يجب ان يكون مجازا ويلزم على هذا المذهب ان يكون اكثر
الكلام مجازا لان الانسان اذا اضاف الى نفسه فعلا من قيام او قعود او اكل او تصرف
وما جرى مجراه ليس يضيف اليها الا ما لغيره فيه مشاركة والاضافة اليه يقتضي بظاهرها
على مذهب من قال بدليل الخطاب نفي ذلك الامر عما عداه ولا يكون هذه الاضافات قط
في موضع من المواضع الا مجازا وهذا يقتضي ان الكلام كله مجاز ويدل ايضا على ذلك ان من
المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مخبر بان زيدا طويل الا وهو عالم بطوله لان كلامه يقتضي الاخبار
عن طول زيد يقتضي نفي الطول عن كل من عداه لوجب ان لا يحسن منه ان يخبر بان
زيدا طويل على الحقيقة الا بعد ان يكون عالما بان غيره لا يشاركه في الطول ويجب ان
يكون علمه بحال الغير شرطا في حسن الخبر كما ان علمه بحال المذكور شرط في حسن الخبر ومعلوم خلاف
ذلك عند كل عاقل وايضا فان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب ولا
يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفي كما لا يفهم من لفظ النفي الاثبات وقولنا زيد طويل
لفظ اثبات فكيف يعقل نفي الحكم عن غير المذكور وليس ههنا لفظ نفي ويمكن
ان يستدل بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق الحكم بصفة لا يدل على نفيه عما ليست له
من غير حمل الصفة على الاسم ومما يقوي ايضا ما ذكرناه ان احدا من العلماء لم يقل في ذكر الاجناس
الستة في خبر الربا ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن غيرها لان العلماء بين رجلين
احدهما يقول بنفي غير هذه الاجناس على الاباحة والاخر يقيس غيرها عليها فان تعلق من
سوى بين الاسم والصفة بان جماعة من اهل العلم استدلوا على ان غير الماء لا يطهر
بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق بالاسم

تعلق الاطول عليه دلالة ان يكون علامة [illegible] ان يكون كاذبا فلولا ان قولنا زيد طويل لكان يقتضي

لا بالصفة والجواب ان من فصل ذلك فقد اخطأ في اللغة وقد حكينا ان في الناس من سوى
مخطئا بين الاسم والصفة في تعليق الحكم بكل واحد منهما ويمكن ان من استدل بهذه
الآية ان يكون انما عول على ان الاسم فيها يجري مجرى الصفة لان مطلق الماء يخالف
مضافه فاجراه مجرى كون الابل سائمة وعاملة واما الدلالة على ان الصفة كالاسم
في الحكم الذي ذكرناه فهو ان الغرض في وضع الاسماء في اصل اللغة هو التمييز والتعريف
وليمكنهم ان يخبروا عمن غاب عنهم بالعبارة كما اخبروا عن الحاضر بالاشارة فوضعوا الاسماء
لهذا الغرض ولما وقع الاشتراك بالاتفاق في الاسماء بطل الغرض الذي هو التمييز فاحتاجوا
الى ادخال الصفة والحاقها بالاسم ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يقع اشتراك فيه
ولولا الاشتراك الواقع في الاسماء لما احتيج الى الصفات الا ترى انه لو لم يكن مسمى بزيد الا شخص
واحد لكفى في الاخبار عنه ان يقال قام زيد ولم يحتج الى ادخال الصفة فبان بهذه الجملة ان
الصفة كالاسم في الغرض وان الصفات كبعض الاسماء واذا ثبت ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما
يجري مجراه ويقوم مقامه ومما يبين ان الاسم كالصفة ان المخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن
شخص بعينه فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج ان يخبر عنه في حال دون اخرى فيذكره
بصفة فصفات الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان فحالهما واحد
في الحكم الذي ذكرناه ومما يدل ايضا على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما يدل
على ما يتناوله وعلى ما يكون بان يتناوله اولى فاما ان يدل على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول
اولى فمحال واذا كان الحكم المعلق بصفة لم يتناوله غير المذكور ولا هو بان يتناوله اولى
لم يدل الا على ما اقتضاه لفظه فان قيل اترى هذه الجملة قولنا قوله عليه السلام في سائمة الغنم

الزكوة معلوم حسا وادراكا انه لم يتناول المعلوفة ولا يمكن الخلاف فيما لا يدخل تحت
الحس ولا يتناولها اولى بدلالة انه لو قال في سائمة الغنم الزكوة وفي معلوفتها لما
كان مناقضا ومن شان اللفظ اذا دل على ما لم يتناوله لفظه لكنه بان يتناوله اولى
ان يمنع من التصريح بخلافه الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف لما تناول النهي عن
التأفيف بلفظه وكان بان يتناول سائر المكروه اولى لم يجز ان تجمع والمعقريات بقوله
لا تقل لهما اف واضربهما واشتمها الا انه نقض فبان ان قوله في سائمة الغنم الزكوة ليس
بمتناول للمعلوفة ولا هو الذي يدل على ان اللفظ لا يدل على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول
اولى انه لو دل على ذلك لم يخص مدلوله لان ما لا يتناوله اللفظ لا يتناهى وليس بعض ما
يدل عليه اللفظ مع عدم التناول باولى من بعض ومما يدل ايضا على ما ذكرناه حسن استفهام
القائل ضربت طوال الغلمان ولقيت اشراف جيراني فيقال له اضربت القصار من غلمانك
ام لم تضربهم ولقيت العامة من جيرانك ام لم تلقهم فلو كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي
وضعه نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة كاقتضائه ثبوته لما له تلك الصفة لكان هذا
الاستفهام قبيحا كما يقبح ان يستفهمه عن حكم ما تعلق لفظه به فلو كان الامر فيه على ما بين
من اللفظ لاشتركا في حسن الاستفهام وقبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام عن ذلك
لمن لم يقل بدليل الخطاب فاما من تكلم بما ذكرتموه من الذاهبين الى دليل الخطاب فانه
لا يستفهم عن مراده الا على وجه واحد وهو ان يكون اراد على سبيل المجاز والاستعارة
خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب فيحسن استفهامه لذلك قلنا حسن استفهام كل
قائل اطلق مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة وقد علمنا مذهبه في دليل الخطاب ام لم نعلمه

فاما تجويزنا ان يكون المخاطب عدل عن الحقيقة الى المجاز في الكلام الذي حكيناه وان هذا
هو علة الاستفهام فباطل لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كل كلام لانه ما من كلام
الا ونحن نجوز من طريق التقدير ان يكون المخاطب به اراد المجاز ولم يرد الحقيقة ومعلوم انه
يقبح الاستفهام في كثير من المواضع ولا دليل على فساد هذه العلة على ان المخاطب لنا اذا كان
حكيما واراد المجاز يخاطبه قرن كلامه بما يدل على انه متجوز به ولم يحسن منه اطلاقه وقد حكى في
هذه المسألة مما استدل به من خالفه فقال واستدل المخالف باشياء منها ان تعليق
الحكم بالسوم لو لم يدل على انتفائه اذا انتفت الصفة لم يكن لتعليقه بالسوم معنى وكان
عبثا ومنها ان تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من الغنم ويقوم مقام قوله ليس
في الغنم الا السائمة الزكوة فكما انه لو قال ذلك لوجب ان يكون الجملة المستثنى منها بخلاف
حكم الاستثناء فكذلك تعليق الحكم بالصفة ومنها ان تعليق الحكم بالشرط اذا دل على انتفائه
بانتفاء الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما ان كل واحد منهما كالآخر في التمييز والتخصيص
لانه لا فرق بين ان يقول في سائمة الغنم الزكوة وبين ان يقول فيها اذا كانت سائمة ومنها
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله عند نزول قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم انه قال لازيدن على السبعين فلولا انه
يعلم من جهة دليل الخطاب ان ما فوق السبعين بخلافها لم يقل ذلك ومنها تعلقهم بما روي
عن عمر بن الخطاب انه سأل يعلى بن امية فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال له عمر عجبت مما
عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وتعجبهما من ذلك يدل على انهما فهما من تعلق القصر بالخوف ان حال الامن

بخلافه

بخلافه ومنها ما روي عن الصحابة كلهم انهم قالوا الماء من الماء منسوخ ولا يكون ذلك
منسوخا الا من جهة دليل الخطاب وان لفظة الخبر يقتضي نفي وجوب الاغتسال من غير
انزال الماء ومنها ان الامة انما رجعت في ان التيمم لا يجب الا عند عدم الماء الى ظاهر قوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذلك الصيام في الكفارة وانه لا يجزي الا عند عدم الرقبة
انما رجع فيه الى الظاهر قال والجواب عن الاول ان في تعليق الحكم بالسوم فائدة لانا نعلم وجوب
الزكوة في السائمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز ان يكون حكم المعلوفة في الزكوة حكم السائمة
وان علمناه بدليل آخر وليس يمتنع في الحكمين المتماثلين ان يعلما بدليلين مختلفين بحسب
المصلحة الا ترى ان حكم ما لم يقع النص عليه من الاجناس في الربا حكم المنصوص عليه ومع ذلك
دلنا على ثبوت الربا في الاجناس المذكورة بالنص وكلفنا في اثباته في غيرها الى القياس او
غير ذلك من الادلة والجواب عن الثاني ان الاستثناء من العموم لم يفد بلفظه ونفسه على انما
لم يتناوله الخطاب في حكمه وانما دل العموم على دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء بعض ما تناوله
العموم علمنا ان حكم المستثنى بلفظ الاستثناء وتناوله وعلمنا ان حكم ما لم يتناوله الخطاب فيه بلفظ
العموم مثال ذلك ان القائل اذا قال ضربت القوم الا زيدا فانما يعلم بالاستثناء ان زيدا
ليس بمضروب ويعلم ان من عداه من القوم مضروب بظاهر اللفظ لا من اجل دليل الخطاب في
الاستثناء وليس هذا موجودا في قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة لانه عليه السلام ما استثنى
من جملة مذكورة ولو كان لسائمة الغنم اسم تختص به من غير اضافة الى الغنم تعلق نفي الزكوة
به وليس كل ما شئ معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء لان للاستثناء الفاظا موضوعة
لفظا لو دخل فيه لم يكن مستثنى منه ولا يكون واردا الا على جملة مستقلة بنفسها و كل

هذا اذا وجبت مراعاته لم يجز ان يجري قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة مجرى الحجا
المستثنى منها والجواب عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفة في انه لا يدل على ان ما عداه
بخلافه وبمجرد الشرط لا نعلم ذلك وانما نعلمه في بعض المواضع بدليل لان تاثير الشرط ان
يتعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب عنه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم انما يمنع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم ان ضم امرأتين الى
الشاهد الاول يقوم مقامه ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني
فينوب بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى والصحيح ان الحكم اذا علق بغاية او عدد فانه لا
يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه لانا انما نعلم ان ما زاد على الثمانين في حد القاذف لا يجوز
لان نفي ما زاد على ذلك محظور بالعقل فاذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر
بدلالة وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل وهو الحظر وكذلك اذا قال الرجل
لغلامه اعط زيدا مائة درهم فانه يعلم حظر الزائد على المذكور بالاصل ولو قال اعطيت
فلانا مائة لم يدل لفظا ولا اعتقادا على انه لم يعطه اكثر من ذلك فاما تعليق الحكم بغاية
فانما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل وانما علمنا
في قوله فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله
ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى حتى يطهرن ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم
بدليل غير ما يدل اللفظ عليه كما يعلم ان ما عدا السائمة بخلافها في الزكوة بدليل ومن
فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض

لزمه بين امرين لا فرق بينهما فاذا قالوا فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان
ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم واي معنى لقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة والعلوفة
مثلها فاذا قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص
ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والصحيح ان
تعليق الحكم بالصفة لا يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف قول من يقول انه يدل على ذلك
اذا كان بيانا وانما قلنا ذلك لان ما وضع له القول لا يختلف ان يكون مبتدأ او بيانا ولو
لم يدل تعليق الحكم بصفة على نفي ما عداه فانما الدليل على ذلك الشيء يرجع الى اللفظ فهو في كل
موضع كذلك والجواب عن الرابع ان ساقط بقيد العلم لا يرجع فيه الى اخبار الآحاد لا سيما اذا
كانت ضعيفة وهذا الخبر يتضمن انه عليه السلام كان يستغفر للكفار وذلك لا يجوز والاكثر ما فيه انه
عليه السلام عقل ان ما فوق السبعين بخلاف السبعين فمن اين انه فهم ذلك من ظاهر الآية من
غير دليل دله ولقائل ان يقول ان الاستغفار لهم كان مباحا قبل ان ورد النص بحظر
السبعين بقي ما زاد عليها على الاصل وقد روي في هذا الخبر انه عليه السلام قال لو علمت اني ان زدت
على السبعين يغفر لهم لفعلت وعلى هذه الرواية لا شبهة في الخبر والجواب عن الخامس
فهو ايضا خبر واحد لا يحتج به في هذا الموضع ومع ذلك لا يدل على موضع الخلاف لانا لا نعلم
ان تعجبهما من القصر مع زوال الخوف هو لاجل تعليق القصر بالخوف ويجوز ان يكون تعجبهما
لانهما عقلا من الآيات الواردات في ايجاب الصلوة وجوب الاتمام في حال الامن وعقلا
ان المستثنى من ذلك هو حال الخوف فتعجبا لهذا الوجه والجواب عن السادس انا اذا صح قولهم
ان الماء من الماء منسوخ من اين لهم انهم عقلوا من ظاهره نفي وجوب الغسل من غير الماء

ولعلهم علموا بدليل سوى اللفظ لانهم اذا احكموا بانه منسوخ فلا بد من ان يكونوا قد فهموا
ان ما عداه بخلافه فمن اين انهم فهموا ذلك باللفظ دون دليل آخر وقد روي هذا الخبر
بلفظ آخر وانه عليه السلم قال انما الماء من الماء وبدخول لفظ انما يعلم ان ما عداه بخلافه لان
القايل اذا قال انما لك عندي درهم فهم من قوله وليس لك سواه وعلى هذا الوجه تعلق ابن
عباس في ابن الربا من غير نسية بقوله عليه السلم انما الربا في النسية وقد روي ايضا هذا الخبر
بلفظ آخر وهو انه عليه السلم قال لا ماء الا من الماء وعلى هذا اللفظ لا شبهة في الخبر على
ان الصحابة لم تبين جهة قولها في هذا الخبر انه منسوخ وهل النسخ تناوله او دليله وما علم
منه بقرينة وقد علمنا ان المذكور من الحكم في اللفظ وهو وجوب الغسل بالماء من انزال
الماء ليس بمنسوخ فمن اين ان النسخ تناول دليل هذا اللفظ دون ما علم منه بقرينة والجواب
عن السابع ان آية التيمم وآية الكفارات بين فيهما حكم الاصل وحكم البدل لانه تعالى اوجب
الطهارة عند وجود الماء واوجب التيمم عند عدمه وكذلك في الكفارة لانه اوجب الرقبة
في الاصل وعند عدمها اوجب الصيام فصار حكم البدل والمبدل جميعا وليس لدليل الخطاب
في هذا مدخل فهذه المسئلة اوردناها على وجهها لانها استوفاه وفيها بيان نصرة كل
واحد من المذهبين وما يمكن الاعتماد عليه لكل فريق ولي في هذه المسئلة نظر

الكلام في الناسخ والمنسوخ

فصل في ذكر حقيقة النسخ وبيان شرايطه
والفصل بينه وبين البداء النسخ في اللغة يستعمل على وجهين احدهما بمعنى الازالة كما يقال
نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثارهم والآخر بمعنى النقل كما يقال نسخت الكتاب وذهب
ابو هاشم الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل قال لان من نسخ الكتاب لم ينقل ما فيه

وانما ثبت

وانما اثبت مثله فلما كان كذلك فيجب ان يكون مجازا والاولى ان يقال انه حقيقة فيهما
لانا وجدنا اهل اللغة يستعملون ذلك لانهم يعتقدون ان ذلك نقل على الحقيقة وان
كان اعتقادهم فاسدا ويجري ذلك مجرى تسميتهم الاصنام بانها آلهة لما اعتقدوا انها
تستحق العبادة فتسميتهم لها آلهة كان صحيحا وان كان اعتقادهم فيها انها تستحق العبادة
فاسدا فلو لزم هذا اللزم ابا هاشم ان لا يكون ايضا حقيقة في الازالة لان الريح ايضا لا تزيل
شيئا وانما الله تعالى يزيلها وكذلك القول في الشمس فان اعتذر من ذلك بان قال لما
اعتقدوا ان الريح هي التي تزيل في الحقيقة اضافوا اليها قيل له مثل ذلك في النقل سواء فاما
استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللغة وان كان بينهما تشبيها ووجه
التشبيه ان النص اذا دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه
لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاجري استعمال النسخ
فيه مجرى الريح المزيلة للآثار هذا قول ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية
مستعملة على غير طريق اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان
استعمالها في ذلك غير منقول في اللغة فهي كساير الاسماء الشرعية فاما حد الدليل الموصوف
بانه ناسخ فهو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالمنسوخ الذي هو النص المتقدم
غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه والموصوف
بانه منسوخ هو النص الاول وقد يستعمل هذه اللفظة في اشياء فيقال في الله تعالى
انه ينسخ الحكم فهو ناسخ اذا نصب الدلالة على ذلك ويقال ان النص الثاني ناسخ للاول
اذا دل من حاله على ما ذكرناه وقد يقال ان الحكم الثاني ينسخ الحكم الاول وهو ناسخ له من حيث

علم سقوط الاول به لقولهم فسخ التوجه الى الكعبة استقبال بيت المقدس ومثل
ما روى ان الزكوة نسخت كل واجب في المال وفسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وقد يتسع ايضا
فيقال ان فلانا نسخ كذا وكذا اذا اعتقد ذلك وذهب اليه كما يقال الشافعي لا ينسخ القرآن
بالسنة والحنفي ينسخ ذلك واما لفظ المنسوخ فانه يستعمل في الدليل والحكم دون ما عداهما
والاغلب في استعمال هذه اللفظة الدلالة والحكم دون ما عداهما وان كان لا يستعمل في
الحكم الا اذا كان ثبوته يقتضي نفي الحكم الاول او علم بالدليل ذلك من حاله فهذه الوجوه هي جملة
ما تستعمل هذه العبارة فيها وحقيقتها ما ذكرناه فاما شرائط النسخ فاشياء منها ان
الدليل الموصوف بانه ناسخ وبانه منسوخ يكونان شرعيين وانما قلنا ذلك لانه اذا كانت
الاباحة معلومة بالعقل ثم ورد الشرع بحظره لا يسمى ذلك نسخا الا ترى انه لا يقال ان حظر
الخمر نسخ اباحتها لما كانت اباحته معلومة عقلا وكذلك لا يقال ان الجنون والموت
والعجز نسخ واحد منها ما كان واجبا عليه لما كان زوال ذلك عن المكلف معلوما عقلا
وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من اطلاق عبارة النسخ عليه فاما معنى النسخ فحاصل فيه
على كل حال الا ترى انه لا فرق في سقوط التكليف بين زوال العقل وحصول الموت
والعجز وبين ورود النهي عنه في ان في الحالين جميعا يسقط التكليف وانما يمنع ذلك
من اجراء العبارة عليه على ما قلناه ومن شرط الناسخ ان يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ لانه
لو كان مرادا به لدل على البداء ولاقتضى ذلك كون الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون
الناسخ والاعلى ان ما تناوله لم يرد خطابا المنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال
الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان يرفع لما يؤدي اليه من

الفساد

الفساد الذي قلناه وبمثل ما قلناه يبطل قول من حد ذلك بانه رفع المامور به بالنهي عنه
لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر ومكروها بالنهي وذلك يؤدي الى ما قدمناه
من الفساد ومن شرط الناسخ ايضا ان يكون منفصلا عن المنسوخ لانه اذا كان متصلا
به لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن
حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله نسخ الحظر المتقدم لما كان متصلا
به ومن شرط المنسوخ ان لا يكون موقتا بوقت يقتضي انقطاع ذلك الحكم لان ما يكون كذلك
لا يوصف بانه ناسخ ولذلك لا يقال ان الافطار بالليل ناسخ الصوم بالنهار لكون الواجب
ان ينظر في الغاية فان كانت غاية معلومة كالليل لا يوصف الحكم المتعلق بها بانه ناسخ
وان كانت مما لا يعلم الا بنص ثم يرد فيه بين خالد ولولاه لوجب ادامة حكم النص الاول فانه يوصف
بانه ناسخ لانه جار مجرى قوله افعلوا كذا وكذا ابدا الى ان انسخه عنكم وقد علم ان ما يرد من الله لا
بعد ذلك يوصف بانه ناسخ وان كان قد قيد به الكلام الاول وكذلك ما جرى هذا المجرى من الغايات
فلذلك لم يصح ما قاله بعض اصحاب الشافعي من ان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا لا يجوز ان يكون منسوخا بقوله قد جعل
الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة الحديث لان الآية وان كانت مشروطة بالسبيل
فهي غاية غير معلومة الا بدليل ولولاه لكان الحكم ثابتا فيه ويفارق ذلك تعليق الحكم بغاية
يجب انقطاعه عندها كتعليقه بالموت لان ذلك انما يزول بحصول ذلك لا بدليل
آخر شرعي وهذا ظاهر ومن حق الناسخ ان يكون في حكم المنسوخ في وقوع العلم به او العمل
على ما سنذكره من ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب ومن شرطه ايضا ان لا يكون قياسا

ولا يجري مجراه من الادلة المستنبطة عند المخالف ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله
تعالى وليس من شرط الناسخ ان يكون لفظه المنسوخ متناولا له لانه لا يمتنع ان تدل
الدلالة على ان المراد بالامر المطلق تكرار الفعل فيكون سبيله سبيل الامر المقيد بما
يقتضي التكرار في ان النسخ يصح فيه وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس شيء من الفاظ
المنسوخ ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حال الرسول بدليل وهذا بين لانه كما لا يمتنع
نسخ الفعل وما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كذلك لم يمتنع ان يعلم بدليل ان
المراد بالامر التكرار فيصح عند النسخ ويفارق التخصيص الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا في ما
يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه وليس من شرط الناسخ ان لا يتاخر عن المنسوخ كما قلنا
في تخصيص العام وبيان المجمل عن وقت الحاجة بل هو بالعكس من ذلك في وجوب تاخره عن
المنسوخ على ما بيناه وليس من شرطه ان يكون متناولا للحكم بل لا يمتنع ان يكون متناولا لما
يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا للحكم في عين واحدة ويفارق التخصيص في ذلك
وفي الناس من شرط في ذلك ان لا يكون لفظه مقيدا بما يقتضي التابيد فقال لو قال الله تعالى
افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد لان لفظ التابيد
عندنا في الامر لا يقتضي الدوام على ما نعرفه في استعمالهم الا ترى قول القائل لغيره لازم غريمك
ابدا والزم تعلم العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام ويفارق ذلك حال الخبر الذي يتناول ما يمتنع
الادامة فيه على ان الصحيح في الخبر ايضا انه لا يفيد الادامة ولاجل ذلك يمنع اصحاب الوعيد
من التعلق بايات الوعيد المتضمنة للفظ التابيد واذا لم يقتض ذلك فكيف المنع من نسخه في
ذلك ولو انه تناوله لما لم يمنع ذلك نسخه لانه كان يدل على انه لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري

النسخ

النسخ في ذلك مجرى التخصيص ومن شرط الناسخ ان لا يقع الا في الاحكام الشرعية دون
اجناس الافعال وضروبها لانه انما ينسخ عنا الفعل الذي وجب بان يبين ان امثاله
ليست بواجبة والفعل المحظور بين ان امثاله غير محظورة وليس من شرطه ان يكون
للحكم المنسوخ بدل من الاحكام الشرعية على ما زعم بعضهم وغلطه ان ما دل على ان مثل
الحكم الثابت بالنص لازم اسقاطه في المستقبل يكون ناسخا وان سقط لا الى حكم آخر بل
عاد حاله الى ما كان عليه في العقل وعلى هذا الوجه نسخ الله الصدقة بين يدي مناجات الرسول
صلى الله عليه وآله بقوله أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاسقط لا الى بدل
وكذلك اسقط ما زاد على الاعتداد على اربعة اشهر وعشر عن المتوفى عنها زوجها لا الى
بدل ولان زوال الحكم الى بدل لم يكن نسخا لاجل البدل وانما كان منسوخا لزواله فلا فصل
بين زواله الى بدل والى غير بدل وكذلك وصف صوم عاشوراء بانه منسوخ وان كان صوم
رمضان لا يجوز ان يكون بدلا منه لجواز وجوبه مع وجوبه وارتفاع التنافي بينهما فاما نسخ
الحكم ببدل فقد يرد على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى الندب نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة
الى ثباته للاثنين لان ثباته للعشرة بعده ندب اليه وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعله
ندبا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما ان يسقط الواجب المخير
فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بحكم الصوم بقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب الى الاباحة نحو سقوط ما اوجب الله
تعالى من ترك الاكل والمباشرة في ليالي الصوم الى اباحته ذلك وقد يسقط المحظور الى
المباح نحو ما روي عنه عليه السلم انه قال نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وادخار لحوم

الاضاحي الا ادخرها فعلى هذا يجب ان يجري الباب وليس من شرط نسخ الحكم ان لا يقع
الا بما هو اخف منه او مثله على ما يذهب اليه بعض اهل الظاهر بل ذلك ان الله تعالى انما
ينسخ الحكم بغيره اذا علم ان صلاح المكلف في الثاني وقد يجوز ان يكون صلاحهم فيما هو
اشق من الاول كما يجوز ان يكون صلاحهم فيما هو اخف فاذا صح ذلك ولم يكن الامر في التكليف
موقوفا على اختيار المكلف لكنه بحسب المعلوم فكيف يمنع من جواز نسخ الشيء بما هو
اشق منه وهل يذهب ذلك الا على من لا يعرف اصل هذا الباب ولا فرق بين من قال هذا
وبين من قال هذا وبين من قال لا يجوز ان يكلف الله ابتداء ما يشق على ما يذهب اليه قوم
مثل التناسخية والقرامطة وقد ورد النسخ بذلك الا ترى الى قوله وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين اقتضى كون المكلف مخيرا في الصوم ثم حتم ذلك والزمه مع ما فيه من
زيادة المشقة على التخيير ونسخ عن الزاني المحصن الحد المذكور في القرآن بالرجم مع ما فيه من
زيادة الالم عند من لم يعقل الجمع بينهما على ان من قال هو يقتضي ضد قولهم في الحقيقة لانه
متى نسخ الحكم بما هو اشق منه كان مؤديا الى ثواب زائد على ما يؤدي اليه الاخف فصار في
الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظم النفع الذي فيه ومن منع ذلك فكانه منع من ان يعرض
الله تعالى المكلف لتكليف زائد يؤديه الى زيادة الثواب وهذا جهل فاما تعلقهم بقوله
تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وانه يدل على ان من حق النسخ
ان يكون تخفيفا وان النسخ ماخوذ من الازالة فكلما كان اذهب في الازالة كان من شرطه
فيجب ان لا ينسخ بما هو اشق منه فما بيناه من ان النسخ تابع للمصلحة يسقط جميع ذلك
ويعارض بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الا ان هاهنا آية

بحث البداء

تدل على ان ما ياتي اشق من الاول او في حكم الاشق حتى يصح ان يكون خيرا منها ولم يمنع
ذلك من جواز نسخ الشيء باخف منه فكذلك القول فيما تعلقوا به من الآية واما البداء
فحقيقته في اللغة هو الظهور ولذلك يقال بدا لنا سور المدينة وبدا لنا وجه الرأي وقال
الله تعالى وبدا لهم سيئات ما عملوا وبدا لهم سيئات ما كسبوا ويراد بذلك كله
ظهر وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد ان لم يكن حاصلا وكذلك في الظن فاما
اذا اضيفت هذه اللفظة الى الله تعالى فمنه ما يجوز اطلاقه عليه على ضرب من التوسع
على هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهم السلام من الاخبار المتضمنة لاضافة
البداء الى الله تعالى دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد ان لم يكن ويكون وجه اطلاق
ذلك فيه تعالى التشبيه هو انه اذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرا
لهم ويحصل لهم العلم به بعد ان لم يكن حاصلا لهم اطلق على ذلك لفظ البداء وذكر
سيدنا الاجل المرتضى قدس الله روحه وجها آخر في ذلك وهو انه قال يمكن حمل ذلك على
حقيقته بان يقال بدا له تعالى بمعنى انه ظهر له من الامر ما لم يكن ظاهرا له وبدا له من النهي ما لم
يكن ظاهرا له لان قبل وجود الامر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين وانما يعلم انه يامر او ينهى
في المستقبل فاما كونه آمرا او ناهيا فلا يصح ان يعلمه الا اذا وجد الامر والنهي وجرى ذلك
مجرى احد الوجهين المذكورين في قوله تعالى حتى نعلم جهادكم موجودا لان قبل وجود الجهاد
لا يعلم الجهاد موجودا وانما يعلم ذلك بعد حصوله وكذلك القول في البداء وهذا وجه حسن
جدا واما ما لا يجوز اطلاقه عليه تعالى هو ان يامر تعالى المكلف بنفس ما نهاه عنه وانما شرطنا
هذه الوجوه كلها لان المنهي عنه لو كان غير المامور لم يمتنع ان يقتضي المصلحة الامر به والنهي

ومنه ما لا يجوز فاما ما يجوز من ذلك
فهو ما افاد النسخ بعينه فيكون اطلاق
ذلك عليه
النسخة

من مثله فكان لا مدخل له في البداء ولان النهي لو تعلق به على غير الوجه الذي تناوله
الامر كان حسنا نحو ان يامر الله بالصلوة على وجه العبادة له تعالى وينهى عنها على وجه
العبادة للشيطان وانما شرطنا الوقت الواحد لان المامور به في وقت لو نهى عنه
في وقت آخر وصح ونهي لكان ذلك حسنا في الحكمة كما يصح ان يحبس من الله تعالى فعل
الجسم في بعض الاوقات وان كان لو فعله بعينه في وقت آخر وقد افناه لم يمتنع ان يكون
قبيحا وانما يقبح ذلك لا لانه بدا له على البدا لكن لانه تكليف ما لا يطاق لان ما يصح ان
يفعله في وقت لا يصح ان يفعل في وقت لاختصاص مقدور القادر بالاوقات على ما دل
عليه الدليل وانما جعلنا المامور هو المنهي لانه لو صح كون المقدور الواحد لقادرين لم يمتنع امر
احدهما به ونهي الآخر عنه بعد ذلك وانما قلنا ان ما اجتمع فيه هذه الشرائط لا يجوز على القديم
تعالى لانا قد بينا ان الله تعالى انما يامر العبد بالشيء لتعلق مصلحته به وينهاه لتعلق
المفسدة به ومحال في الشيء الواحد في الوقت الواحد ان يكون مصلحة ومفسدة فاما النسخ
الشرعية فيخالف لما قدمناه لانا قد بينا في حده انه اسقاط الحكم الذي يتناوله النص المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه وذلك يقتضي ان المامور غير المنهي عنه فان وقت
النهي غير وقت المامور به وهذا بين وقد بينا ايضا الفرق بين النسخ والتخصيص وذكرنا
ان تخصيص العموم هو ما دل على انه لم يرد به الا بعض ما تناوله اللفظ وانه لا يصح دخوله في ما لم
يتناوله اللفظ المخصوص والنسخ بخلافه وبينا ايضا ان شروطهما واحكامهما تختلف لان
النسخ يصح فيما لا يصح التخصيص فيه ويصح التخصيص فيما لا يصح النسخ فيه وذلك واضح والذي
يعتمد في هذا الباب ان التخصيص جميع ما بيناه ولان الافعال دون الاعيان والاوقات و

النسخ وجه

الاحوال على خلاف ما يذهب اليه بعض من يتكلم في هذا الباب لان التخصيص يدل على انه لم يرد
بالعموم ما لولاه لكان يدل على انه مراد فكذلك النسخ والذي يريد به المخاطب الحكيم هو الافعال
دون الاعيان والاوقات لان الاعيان لا يصح ان تراد والاوقات لا يحتاج الى ارادتها لانها
ليست متعلقة بالتكليف وكذلك الاحوال فاذا صح هذا صح ما قلناه وانما يقال ان التخصيص
يخص به الاعيان ويراد به انه اريد بالعموم الفعل من بعض الاعيان دون بعض وفي بعض الاوقات
دون بعض فيرجع التخصيص في التحقيق الى الافعال لكنها لما كانت تقع من الاعيان في
الاوقات وجب ان يذكر والا لم تكن هي المراد بالكلام وهذا هو الذي يجب الاعتماد عليه دون غيره
لان الكلام على المعاني دون العبارات **فصل** في ذكر ما يصح معنى النسخ فيه
من افعال المكلف وما لا يصح وبيان شرائطه افعال المكلف على ضربين احدهما لا يصح
معنى النسخ فيه والآخر يصح ذلك فيه فالذي لا يصح معنى النسخ فيه على ضربين احدهما لا يصح
ذلك فيه لان الصفة التي يقع عليها الفعل لا يجوز خروجه عنها ولا حصوله بضدها فيه
وذلك مثل وجوب الانصاف وشكر المنعم وقبح الكذب والجهل وغير ذلك من الواجبات
العقلية التي لا يجوز خروجها عن كونها على تلك الصفة فما يكون كذلك لا يصح معنى النسخ
فيه لان من المحال ان يكون الانصاف مع كونه انصافا وشكر النعمة مع كونها شكر النعمة يخرجان
عن كونهما واجبين وكذلك لا يصح ان يخرج الجهل والكذب عن القبح الى الحسن فعلم بذلك
ان معنى النسخ لا يصح في شكر النعمة لانه يجوز ان يفعل المنعم من الاساءة ما يربي على النعمة فيبطل
الشكر عليها وذلك يصح على مذهبهم في الاحباط لا على ما نذهب اليه من فساد القول بالاحباط
لانا بالاساءة عندنا لا يبطل شكر النعمة وانما يستحق بها الذم والعقاب فمن يصح ذلك فيه

في جميع ذلك فقد ثبت المعتزلة الى ان
معنى النسخ يصح

لاغير والقسم الآخر لا يصح معنى النسخ فيه لانه لا يصح خروجه عن كونه لطفا وذلك نحو وجوب
المعرفة بالله تعالى وصفاته ووجوب الرياسة التي اوجبها عقلا فانه لا يصح خروج
ذلك اجمع عن كونها لطفا فاذن لا يصح معنى النسخ فيها فهو كل فعل يجوز ان يتغير من حسن
الى قبح فيقع على وجه فيكون حسنا وعلى آخر فيكون قبيحا ويقع في وقت فيكون حسنا وفي
آخر فيكون قبيحا ويقع من شخص فيكون حسنا ومن آخر فيكون قبيحا وذلك نحو المنافع والمضار
ولا اعتبار في ذلك بجنس الفعل بل الاعتبار في تلك الوجوه التي يقع عليها الفعل وعلى ذلك
جميع الشرعيات لانها قد يكون واجبة في وقت دون آخر وعلى شخص دون غيره وعلى وجه دون
آخر الا ترى ان القعود في موضع مباح قد يكون حسنا ثم يعرض فيه وجه قبح بان يخاف لصا
او سبعا او وقوع حائط عليه وما شاكله فيصير القعود نفسه قبيحا ولما ذكرناه اختلفت الشرائع
ودخل النسخ فيها واختص بعض المكلفين بما لم يكلفه غيره وذلك ان الاسبات في السبت
كان واجبا في شرع موسى عليه السلام ثم صار قبيحا في شرع نبينا عليه السلام وغير ذلك من الشرائع ويجب
على الحائض ترك الصلوة والصوم ولا يجب ذلك على غيرها بل يكون ذلك قبيحا منه فعلى هذا
ينبغي ان يجري هذا الباب فاما النسخ في الاخبار فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر
من تكلم في اصول الفقه من المعتزلة وغيرهم وهو مذهب ابي علي وابي هاشم الى ان النسخ في
الاخبار لا يجوز وعللوا ذلك بان قالوا لو جوزنا ذلك في اخبار الله تعالى يوجب ان يكون احد
الخبرين كذبا وفصلوا بينه وبين الامر والنهي وذهب ابو عبد الله وصاحب العمد وهو الذي
اختاره سيدنا المرتضى الى ان ذلك يجوز ولا فرق بين الخبر والامر والنهي في هذا الباب والذي
ينبغي ان يحصل في هذا الباب ان الاخبار على ضربين احدهما يتضمن معنى الامر والنهي والآخر

ما لا يصح معنى النسخ فيه فهو

لايتضمن

لا يتضمن ذلك بل يكون خبرا محضا عن صفة الشيء في نفسه فما يكون معناه معنى الامر والنهي
فانه يجوز دخول النسخ فيه لانه لا فرق بين ان يقول صلوا الجمعة يوم الجمعة وبين ان يقول الصلوة
الجمعة يوم الجمعة واجبة في انه يجب في الحالين الصلوة ومع ذلك يجوز معنى النسخ فيه بان
تخرج الصلوة من كونها واجبة وقد ورد القرآن بمثل ذلك قال الله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وقال الطلاق مرتان وقال ومن دخله كان آمنا وقال الله تعالى ولله
على الناس حج البيت وكل ذلك خبر الا انه لما كان معناه معنى الامر جاز دخول النسخ فيه لجواز تغييره
من حسن الى قبح واما ما لا يكون معناه معنى الامر والنهي وهو الذي يتضمن خبرا محضا عن
صفة الشيء في نفسه فهو على ضربين احدهما انه لا يجوز تغيير تلك الصفة عما هي عليه فلا يكون
كذلك يجوز معنى النسخ في الاخبار عنه فاما الانتقال الى ضده فلا يجوز لان ذلك جهل وذلك
نحو الاخبار عن صفات الله تعالى ووحدانيته فانه يجوز ان يتعبد تارة بالاخبار عن ذلك
وتارة ينسخ عنا الاخبار عنها ولا يجوز ان يتعبد بالاخبار عن ضدها لان ذلك جهل على ما
قدمناه والضرب الآخر هو ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة فانه لا يمتنع ان يتعبد بالاخبار
عن تلك ما دام الموصوف عليها فاذا انتقل الى غيرها يتعبد بالنهي عن ان نخبر عما كنا نخبر به
لتغير المخبر في نفسه وهذه جملة كافية في هذا الباب وشرحها يطول وفيما ذكرناه مقنع ان شاء الله
فاما اشتراطه بان يامر المكلف بنفس ما نهى عنه فهو ان يامره على غير الوجه الذي نهاه عنه وذلك
نحو نهيه تعالى المكلف عن ان يصلي الصلوة عبادة للشيطان وامره اياه بان يفعلها عبادة
له تعالى ونحو امره تعالى بالاخبار عن نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ونهيه عن نبوة غيره
وانما قلنا ان الامر بالشيء والنهي عنه على هذا الوجه يكون قبيحا لان ذلك يدل على البداء على ما قدمنا

القول فيه ويتوى الحال بين يكون الامر به قبيحا ان المامور به قبيحا او الحال ان يكون النهى عنه قبيحا ان كان
الفعل حسنا وكذلك لا يجوز ايضا ان يامر بالشئ وينهى عنه بعينه في وقت واحد لان ذلك
تكليف ما لا يطاق ولان مقدور المكلف في احد الوقتين لا يصح ان يفعله في الوقت الآخر
فقد نهاه عما لا يقدر عليه وذلك قبيح وكذلك لا يجوز ان يامر زيدا بالشئ الذى نهى عنه
عمرا لان كونه مقدورا لاحدهما يمنع من كونه مقدورا للآخر وكذلك لا يحسن ان يامر بالشئ
على وجه يحسن عليه وينهى عنه على وجه آخر يحسن ايضا عليه لان ذلك يقتضى قبح النهى لان
النهى عن الحسن قبيح فاما النهى عن غير المامور فقد يحسن على وجوه منها ان يامر زيدا بمثل ما
نهى عنه عمرا لان ما يقع حسنا من زيد لا يمتنع ان يقع من عمرو قبيحا وذلك نحو امر الله تعالى
الطاهر بالصلوة ونهيه الحائض عنها وهذا على ضربين احدهما ان يقع منهما على وجه واحد
والآخر ان يقع منهما على وجهين والحال فيهما سواء ومنها ان يامر عمروا وجا زيدا في الوقت الثانى بمثل
ما نهاه عنه في الاول فيحسن لان كونه قبيحا في الاول لا يمنع من وقوعه حسنا في الثانى ونسخ الشريعة
على هذا الوجه ولا فصل في ذلك بين ان يقع في الوقت الثانى على الوجه الذى وقع عليه في
الاول وبين ان يقع على غير ذلك الوجه فاما نهى زيد عن مثل ما امر به في وقت واحد فانما
لا يحسن لا نستبعد ان يكون الفعلان المتماثلان الواقعان منه على وجه واحد يختلف معهما
في الصلاح فيكون احدهما مصلحة والآخر مفسدة وقد يصح الامر بالشئ والنهى عن غيره على
وجوه آخر وكذلك الامر بغيره او تبع الامر به والنهى عن مثل ما وقع النهى عنه ولم نذكر ذلك
لان الغرض بيان ما يحسن من ذلك ليبين بذلك ان نسخ الشريعة منها وهذه جملة كافية في
هذا الباب **فصل** في ذكر جواز نسخ الشرعيات الخلاف المعروف في هذه

فيقع نهاه عن الوقت الاول



المسلمين اليهود وقد حكى حكاية عمن لا يعتد بقوله من اهل الملة الامتناع من نسخ
الشريعة وقوله مطرح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث فرق احدها تمنع من نسخ الشرايع عقلا و
والفرقة الثانية تجوز النسخ عقلا وتمنع منه سمعا والفرقة الثالثة تجوز النسخ عقلا وسمعا
وانما تنكر نبوة نبينا محمد عليه الصلوة والسلم لان ما يدعى من المعجزات عندهم ليست بدلالة
واذا بين الدلالة على نبوة نبينا عليه السلم بالمعجزات الظاهرة على يديه من القرآن وغيره
من الآيات التى ظهرت على يديه وورد على وجه الاعجاز منها ثبت نبوته عليه السلم واذا ثبت
نبوته بطل قول من منع من النسخ سمعا وقول من انكر نبوته عليه السلم وان اجاز ذلك عقلا
وسمعا وكذلك يبطل بصحة نبوته عليه السلم قول من منع من النسخ عقلا غير انا نبين ان
ما يدعونه من الشبهة العقلية باطل ليعلم بذلك ان الذى يتعلقون به غير صحيح وانه لو لم
تثبت نبوة نبينا عليه السلم ولا نبوة احد من الانبياء عليهم السلم لكان ما ذكرناه جايزا سايغا
وليس هذا موضع الكلام في النبوة فكلا ما يدل عليه وهو مذكور في كتب الاصول مستقصى
والذى يدل على جواز النسخ من جهة العقل هو انه ثبت ان العبادات الشرعيات تابعة للمصالح
ولكونها الطافا في الواجبات العقلية ولولا ذلك لما وجبت على حال وانما قلنا ذلك لان
الشئ لا يجب بايجاب موجب وانما يجب لصفة هو عليها يقتضى وجوب الشئ وانه يدل
ايجاب الحكيم له على انه لصفة الوجوب لانه لا يصير واجبا بايجابه لان الايجاب ما ليس لصفة
الوجوب يجرى في القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح او اباحتهما وقد علم قبح ذلك واذا ثبت هذه الجملة
فلا يخلو وجه وجوب هذه العبادات ان يكون عقليا او ما ذهبنا من كونها مصالح و
الطافا فلو كان وجه وجوبها عقليا لوجب ان يعلم بالعقل وجوب هذه العبادات كما علم

وجوب جميع الواجبات العقلية من وجوب شكر المنعم ورد الوديعة وقضاء الدين والانصاف
وغير ذلك لما كان وجه وجوب هذه الاشياء ثابتا في العقل وقد علمنا انا لا نعلم
بالعقل وجوب الصلوة ولا الزكوة ولا الصوم ولا غير ذلك من العبادات التي جاء
الشرع بها بل لا يحسن فعلها بالعقل واذا بطل ان يكون وجه وجوبها عقلا ثبت
انها انما تجب لكونها الطافا ومصالح واذا ثبت ذلك فلا يمتنع ان يتغير المصالح فيصير
ما كان داعيا الى فعل الواجب صارفا من فعله او يصير داعيا الى فعل القبيح وما يكون
مصلحة لزيد لا يكون مصلحة لعمرو وما يكون مصلحة في وقت يصير مفسدة في وقت آخر
وذلك يوجب النسخ والا قبح التكليف فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجه وجوب هذه
العبادات هو ان لنا فيها ثوابا دون كونها الطافا قيل له الشيء لا يجب من حيث كان فيه
ثواب لانه لو كان كذلك لكانت النوافل كلها واجبة ولم يكن فرق بينها وبين الواجبات
فلا بد من القول بما قلناه من انها انما وجبت لكونها الطافا وانما قلنا ذلك لان ما يمنع
عن الواجب ولولاه لم يجب كوجوبه لا محالة وقد ورد القرآن ايضا منبها على ما قلنا
قال الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فبين انها انما وجبت من حيث
كانت صارفة عن فعل القبيح وقال في تحريم الخمر انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون فبين
ان وجه قبحها كونها صادة عن ذكر الله وموقعة للعداوة والبغضاء وذلك بين صحة ما قلناه
فاذا صح ما قلناه حسن من الله تعالى ان يامر بالحسن امرا مطلقا واذا تغير وجه الحسن فيه الى
وجه القبح نهى عنه وذلك هو النسخ الذي قلناه وقد تعلق من خالفنا في ذلك باشياء منها

ان قالوا

ان قالوا ان ذلك يؤدي الى البداء ومنها انه يؤدي الى كون الحسن قبيحا ومنها انه يقتضي
استحقاق الثواب على ما يستحق به العقاب والوعيد على ما يستحق به الوعد ومنها انه اذا اطلق
الامر دل على حسن المامور به ابدا ولو نهى عنه لانتقضت دلالته على ذلك ومنها انه اذا اطلق
الامر اقتضى حسن المامور به ابدا لانه لو كان حسنا الى وقت لبين ذلك الوقت كما يجب ان يبين
خصوص العام وتفسير المجمل والا كان الخطاب قبيحا فاذا لم يبين دل على ان الفعل حسن
ابدا واذا كان حسنا ابدا فالنهي عنه قبيح ومنها اذا اطلق الامر بفعل وجب اعتقاد لزوم
المامور به ابدا والعزم على فعله دائما والنهي عنه يقتضي كون العزم والاعتقاد قبيحين ومنها
انه اذا اطلق الامر وغرضه في الخطاب افادة المخاطب فلولا ان المامور به يلزم ابدا لبين
لهم لما اوهمهم ان المامور به لازم فذلك تلبيس ومنها انه اذا امر بالشيء مطلقا ودائما فلو جوزنا النهي عنه
لادى الى ان لا يوصف بالقدرة على ان يخاطبنا بخطاب يقتضي الدوام ويقطع عليه فهذه
الوجوه اقوى ما يتعلقون به ونحن نجيب عن واحد واحد منها على وجه يزول معه الشك ان شاء
الله فالجواب عن الشبهة الاولى والثانية والثالثة شيء واحد وهو انا قد بينا ان النسخ الذي
نجيزه هو ان يكون النهي متناولا لامثال ما تناوله الامر لا لعين ما تناوله وبذلك يبطل قولهم
انه يؤدي الى البداء وانه يؤدي الى كون الحسن قبيحا لان الحسن غير القبيح على ما قررناه ويبطل
قولهم انه يستحق العقاب بما يستحق به الثواب لان على الغرض الذي قررناه ما يستحق به
الثواب غير الذي يستحق به العقاب والجواب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم الامر باطلاقه يدل
على حسن المامور به ابدا فلو نهى عنه لانتقضت دلالته على ذلك فهو ان الامر عندنا لا يقتضي
التكرار بمجرده وانما يقتضي الفعل مرة واحدة فعلى هذا سقطت الشبهة فان اقترن

باللفظ قوله الامر افعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل حال لان هذا اللفظ يستعمل
فيما لا يراد الدوام الا ترى ان القايل يقول الزم فلانا ابدا وامض في طلب العلم ابدا واتجر
ابدا وغير ذلك ونحن نعلم انه لا يراد بجميع ذلك الدوام لانه لا بد من انقطاع المامور به
وان اقترن باللفظ دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فذلك ايضا لا يدل على الدوام لانه
انما يقتضي تكرار الفعل ما دام مصلحة فاما اذا تغيرت فلا يقتضيه لان دلالة السمع
يترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل انه انما يامر بالفعل ما دام مصلحة لنا فاذا صار مثله
ان الله تعالى
مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى ما علم بالعقل انه يامر بالفعل ما دمنا
قادرين فاذا عجزنا عنه سقط التكليف عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تعالى مرتبا على
دليل العقل ويصير ذلك في حكم المنطوق به واذا ثبت ما قلناه قولهم ان النهي ينقض دلالة
الامر كقول القايل ان العجز لم يزل للزوم المامور به ينقض دلالة الامر وذلك بين الفساد
والجواب عن الشبهة الخامسة وهي انه اذا اطلق الامر فلو كان المراد به الى وقت لبينه كما يجب
بيان الخصوص والمجمل فهو ان الامر انما يجب ان يبين ما قصد بالامر اليه ولا يصح مع
عدم بيانه ان المامور به من المكلف فاما ما عداه فلا يجب بيانه في الحال وقد علمنا ان المكلف
متى بين له صفة ما امر به وامكنه اداه على الوجه الذي كلفه وان لم يبين له الوقت الذي يزول
وجوب ذلك عنه ولا يصح منه ادا المامور به بالخطاب المجمل الا بعد البيان وكذلك القول
في تخصيص العموم فلذلك ساغ بيان تاخير النسخ عن حال الخطاب وامتنع ذلك في تخصيص
العام وبيان المجمل والشاهد يشهد بصحة ما قلناه ولان الله لو امر غلامه باخذ وظيفة له
السيد
في كل يوم وفي تفقيه عليه لم يجب ان يبينها له وان كان لا بد من ان يبين له صفة الوظيفة التي

امره

امره باخذها وهذا بين والجواب عن الشبهة السادسة وهي قولهم اذا اطلق الامر فقد اوجب
اعتقاد لزوم المامور به ابدا والعزم على فعله ابدا والنهي يقتضي كونهما قبيحين فهو ان الامر
اذا ورد فانما يجب ان يعتقد المامور فعله ما دام مصلحة والعزم على فعله على هذا الشرط
وورود النهي عن امثاله لا يؤثر في ذلك هذا اذا كان الخطاب في حال يجوز فيها النسخ فاما
بعد انقطاع الوحي فيجب ان يعتقد فعل ذلك ويعزم عليه ما دام على صفة يلزمه ففي الحالين
لا بد من دخول الشرط في العزم والاعتقاد وان كان في احد الحالين مشروطا بشيين وفي الحال
الاخرى بوجه واحد والجواب عن الشبهة السابعة وهو قولهم اذا اطلق الامر وغرضه افادة
المخاطب فلو لم يلزم المامور به ابدا لبين لانه لا يجوز ان يقصد التلبيس فاذا لم يبين علم على دوام
فهو ان يقال لهم اليس الامر لم يبين الوقت الذي يزول فيه تكليف مع العجز فلا بد من نعم فيقال
لم لا نسبه الى التلبيس فان قال نعم الزم ما اراد الزامنا وان قال لا لانه قد دل من جهة العقل
عليه في الجملة قيل له وكذلك قد دل على جواز النسخ من جهة العقل في الجملة على انه انما يقال
تلبس لو لم يبين ما يجب بيانه ويحتاج المكلف اليه فيما كلف واما اذا لم يبين ما ليس هذه
حاله والمعلوم انه سيبينه في حال الحاجة فالتلبيس زايل والجواب عن الشبهة الثامنة وهي
قولهم ان امره بالشي مطلقا لو لم يمنع من النسخ لما كان موصوفا بالقدرة على ان يدلنا على
تابيد العبادة الى وقت زوال التكليف فهو انه يصح ان يعرف ذلك بان يضطرنا الى قصد
الرسول عليه السلم فيه كما اضطرنا الى قصده في ان شرعه دايم وفي انه لا نبي بعده ويجوز ان يعرف
ذلك بانقطاع الوحي ايضا ويعرف الرسول عليه السلم ان يعرف بان صلاح امته في هذا الشرع
ما داموا مكلفين على انه لو لم يصح ان نعرف ذلك على التفصيل وقد عرفنا على الجملة لعلمنا

على انه ما دام اصلاحها لنا فلا بد من ان يلزمنا اياه فنقول على انا نعلم ان المأمور به لا يجوز
دوام لزومه لان منافع الحسن من الله تعالى الزام انما يقتضي انقطاعه وهو استحقاق الثواب
عليه ولذلك نعلم انه انما يلزمنا ما دام اصلاحها فاذا لم يجز بنا الى علم آخر لا يفتقر التكليف
اليه وهذا واضح وقد استدل الخلق على جواز النسخ بما يفعله الله تعالى من الامراض بعد
الصحة والفقر بعد الغنى وانه اذا جاز ان يختلف ذلك بحسب مصالح العباد فكذلك ما
كلفوه وهذا قريب وان كان الاول هو الاصل فاما من ابى النسخ من اهل الملة فما قدمنا
يبطل قوله ويبطله ايضا وقوع النسخ في شريعتنا بلا ريب لانه لا خلاف بين الامة ان
القبلة كانت الى بيت المقدس وانه نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذلك نسخ الحول في عدة
المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ونسخ ايضا تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول
عليه السلام وكذلك نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين ونظائر ذلك
كثيرة فلا معنى للاكثار فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر
جواز نسخ الحكم دون نسخ التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم جميع ما ذكرناه جائز دخول النسخ فيه
لان التلاوة اذا كانت عبادة والحكم عبادة اخرى جاز وقوع النسخ في احدهما مع بقاء الآخر كما يصح
ذلك في كل عبادتين واذا ثبت ذلك جاز نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون التلاوة فان
قيل كيف يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة وهل ذلك الا نقض لكون التلاوة دلالة على الحكم
لانها اذا كانت دلالة على الحكم فينبغي ان يكون دلالة ما دامت ثابتة والا كان نقضا على ما بيناه
قيل ليس ذلك نقضا لكونها دلالة لانها انما تدل على الحكم ما دام الحكم مصلحة فاذا تغير
حال الحكم وخرج من كونه مصلحة الى غيره لم يكن التلاوة دلالة عليه وليس لهم ان يقولوا اما الفائدة

في بقاء

في بقاء التلاوة اذا ارتفع الحكم وذلك لانه لا يمتنع ان يتعلق المصلحة بنفس التلاوة
وان لم تقتض الحكم واذا لم يمتنع ذلك جاز بقاؤها مع ارتفاع الحكم وليس لهم ان يقولوا
ان هذا المذهب يؤدي الى انه يجوز ان يفعل جنس الكلام لمجرد المصلحة دون الافادة
وذلك مما تأبونه لانا انما نمنع في الموضع الذي اشار اليه اذا خلا الكلام من فائدة اصلا
وليس كذلك بقاء التلاوة مع ارتفاع الحكم لانها افادت في الابتداء تعلق الحكم بها
وقصد بها ذلك وانما تغيرت المصلحة في المستقبل في الحكم فنسخ وبقي التلاوة لما فيها
من المصلحة وذلك مخالف لما سأل السائل عنه واما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فلا
شبهة فيه لما قلناه من جواز المصلحة بالحكم دون التلاوة وليس لهم ان يقولوا ان الحكم
قد ثبت بها فلا يجوز مع زوال التلاوة بقاؤه وذلك ان التلاوة دلالة على الحكم وليس في
عدم الدلالة عدم المدلول عليه الا ترى ان انشقاق القمر ومجيء الشجرة دال على نبوة نبينا
عليه السلام ولا يوجب عدمهما خروجه عليه السلام عن كونه نبيا وكذلك القول في التلاوة والحكم
ويفارق ذلك حكم العلم الذي يوجب عدمه خروج العالم من كونه عالما لان العلم موجب
لا استدلال واما جواز النسخ فيهما فلا شبهة ايضا فيه لجواز تغير المصلحة فيهما وقد ورد النسخ بجميع
ما قلناه لان الله تعالى نسخ اعتداد الحول بتربص اربعة اشهر وعشر ونسخ الصدقة قبل
المناجاة ونسخ ثبات الواحد للعشرة وان كانت التلاوة باقية في جميع ذلك وقد نسخ ايضا
التلاوة وبقي الحكم على ما روي من آية الرجم من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله وقيل ان ذلك مما انزل الله والحكم باق بلا خلاف وكذلك روي في تتابع صيام
كفارة اليمين في قراءة عبد الله بن مسعود لانه قد نسخ التلاوة والحكم باق عند من يذهب الى ذلك

وانّما نسخهما معاً فمثل ما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل الله تعالى عشر رضعات يحرمن ثم نسخت بخمس عشر رضعة تلاوة وحكماً وانما ذكرنا هذه المواضع على جهة المثال ولو لم يقع شيء منها لما اخلّ ذلك بجواز ما ذكرناه وصحته لان الذي اجاز ذلك ما قدمناه من الدليل وذلك كاف في هذا الباب

فصل في نسخ الشيء قبل وقت فعله ما حكمه

اختلف العلماء في ذلك فذهب طايفة من اصحاب الشافعي وغيرهم الى جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله والى ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله وذهب المتكلمون من المعتزلة واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى ان ذلك لا يجوز وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى قدس سره وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك ان القول بجواز ذلك يؤدي الى ان ينهى الله عن نفس ما امر به لانه اذا امره بشيء بعينه في وقت بعينه ثم نهاه عنه قبل مجيء الوقت عن الفعل بعينه فقد نهاه عن نفس ما امر به وذلك قبيح من وجهين احدهما ان ذلك الفعل لا يخلو اما ان يكون قبيحاً او حسناً فان كان قبيحاً فالامر به قبيح وان كان حسناً فالنهي عنه قبيح وهذا يوجب كونه فاعلاً للقبيح تعالى عن ذلك والوجه الآخر انه يؤدي الى البداء لانه لو كان خالف ما امر به على ما كان عليه قبل الامر لما نهى عنه فدل نهيه على انه ظهر له من حاله ما لم يكن ظاهراً له واستتر عنه ما كان ظاهراً له وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى لان البداء اذا لم يجز عليه لم يجز ان يفعل ما يدل على البداء فان قيل انا انما نجيز ان ينهى قبل الوقت عن مثل ما امر به لا عنه بعينه فلا يلزم ما ذكرتموه قيل له ان الامر الاول اقتضى فعلاً واحداً في هذا الوقت فاذا نهى عن مثله لم يوصف ذلك بانه نسخ اصلاً فان قالوا انه اقتضى الفعلين جميعاً فكيف كان جوابكم قيل ان كان ارادهما جميعاً بالامر فاذا نهى عن احدهما فقد نهى عما امر به

وهذا

وهذا هو الذي افسدناه انفاً وان كان اراد احدهما فهو المأمور به دون الآخر والنهي انما عن انه لم يرد غير هذا الفعل فقط وهذا جايز عندنا هذا اذا اصح الجمع بين الفعلين فاما ان تعذر ذلك فالامر بهما مستحيل الا على وجه التخيير ومن امر بهما على وجه التخيير فقد اراد جميعاً والنهي عن احدهما كالنهي عنهما جميعاً في انه نهي عما امر به فان قالوا فيجوز عندكم ان يامر بالشيء في وقت وينهى عنه قبل وقته عن مثله وان لم يكن ذلك نسخاً قيل له اذا كانا مثلين واقعين على وجه واحد فبعيد ان يكون احدهما مصلحة والآخر مفسدة ولذلك لم يحسن النهي عن مثل ما امر به في وقته فان قالوا انا انما نجوز النسخ قبل وقت الفعل بان يامر الله تعالى بالفعل ويريد منا اعتقاده والعزم عليه ثم ينهى عن الفعل بعينه فيكون النهي عنه غير المأمور به قيل لهم ان الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما يتناول الشيء على ما هو به حتى يحسن ان يؤمر به لانه لو كان على خلاف ما هو به لكان جهلاً وذلك قبيح لا يحسن الامر به فاذن لا بد من ان يكون اعتقاد الشيء على ما هو به وليس يخلو ان يكون متناولاً لكون المعتقد واجباً او لكونه مراداً او مأموراً به او يكون الاعتقاد لان يفعله وانما قلنا ذلك لانه لا بد من ان يكون لهذا الاعتقاد معتقد على صفة فان كان اعتقاد الوجوب فلا بد ان يكون المعتقد واجباً والا كان الاعتقاد جهلاً وانما وجب ان يكون واجباً فالنهي عنه قبيح وكذلك اذا كان اعتقاد الكونه مراداً او مأموراً به وان كان اعتقاد الان يفعله فيجب ان يقطع على انه يفعله لا محالة ومع ذلك لا يصح من المكلف لانه يجوز الاخترام دونه فان قال انه امر بان يعتقد كونه واجباً بشرط ان لا ينهى عنه او ان يعتقد انه يفعل ذلك على هذا الشرط قيل له ان تعلقت بذلك فقل مثل ذلك في نفس الفعل بان تقول امر به في الحقيقة بشرط ان لا ينهى عنه فاذا صح ان يتعلق بمثل ذلك

في نفس المامور به فاي حاجة بك الى ذكر الاعتقاد وهذا القول يدل على ان قايله لا يعرف ما بيناه
الامر على ان المراد به الاعتقاد وقد بينا من قبل ان الاعتقاد والعزم يتبعان المعتقد
في الوجوب فلا يصح وجوبهما دونه وفي ذلك اسقاط سوال الفان قيل انما يجوز ذلك اذا امر
بالشي واراد الاختبار ثم نهى عنه في الحقيقة قيل له القديم تعالى عالم بالعواقب فلا يجوز منه
تعالى الاختبار لان ذلك انما يجوز على من لم يعرف حال الشي فيختبر هل يطيع المامور الامر
والقديم تعالى انما يامر العباد بمصالحهم فكيف يامرهم بما لا يريد منهم ولو جاز ذلك لجاز
في النهي مثله فمن ابن لهذا القايل ان النهي هو نهي عن الفعل مع قوله في الامر انه اختبار فان
قال اجوز النسخ قبل الفعل اذا امر تعالى بالفعل في وقت بشرط بقية الامر او بشرط انتفاء النهي
فاذا نهى عنه فقد زال الشرط فاذن قد نهى عن الفعل على غير الوجه الذي امر به وهذا كقولهم
انه امر بالصلوة عبادة لله ونهى عنها عبادة للشيطان في الجواز قيل له ان بقية الامر لا يجوز
ان يكون وجها لحسن المامور به ولا انتفاء النهي فلا بد لان ايضا على كون الفعل على وجه
يحسن عليه حتى يقتضيان في زوالهما خروج الفعل من ان يكون واقعا على ذلك الوجه واذا
صح ذلك بطل ما سالت عنه وفارق حاله حال الصلوة التي مثل بها ومن حق الامر ان يدل
على كون المامور به على وجه يحسن امره به فيقال الامر وانتفاء النهي او وجوه لا يحل لكونه
على هذه الصفة فاذا صح ذلك فالنهي عنه لا يحسن فان قالوا كما يحسن ان يامر بالفعل
بشرط ان لا يمنع منه ولا يضره عدوه فكذلك يحسن ان يامر بشرط ان لا ينهى عنه قيل له ان
الذي جعلته اصلا في الفساد مثل ما نبينه عليه لان الامر بما يمنع منه قبيح كما يقبح الامر بما
لا يطاق لان مراد الامر عز وجل ان يفعل المامور ما امر به من الصلوة فلو لم يكن

هذا

هذا مراده لقبح ولا يصح ان يكون ذلك مقصده ومع ذلك يامر بما يعلم انه يمنعه منه
وقد تعلق من خالف في ذلك باشيا منها قوله عز وجل يمحو الله ما يشاء ويثبت
فاخبر انه يمحو ما يشا فيجب ان يكون امر بالشي ثم ازاله عنه بنهي او غيره جايزا ومنها
ان الله تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخ عنه قبل الذبح لانه قال يا بني اني
ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ثم قال بعد ذلك وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرويا فمنعه من الذبح وفديناه بذبح عظيم وهذا هو نسخ الشي قبل وقت
الفعل ومنها ما روي ان الله تعالى اوجب على نبينا عليه السلم ليلة المعراج خمسين صلوة
ثم ازالها الى خمس قبل وقت الفعل قالوا وقد صالح النبي صلى الله عليه وآله قريشا على رد
النسا ثم نسخه قبل وقت الفعل والجواب عن الاول ان دليس في الاية انه يثبت ما محا او يمحو ما
اثبت ولا يمتنع عندنا ان يمحو غير ما اثبت ويثبت غير ما محى فاي تعلق لهم بالظاهر وليس
المراد بذلك النسخ لان ظاهره لا يقتضي ذلك وقد قيل انه يمحو ما يشا مما يثبته الملك
الموكل بالعبد في الصحيفة من المباحات ويثبت مما يشا مما يستحق عليه ثواب او عقاب
وقد قيل في تاويله غير ذلك مما قد بين في التفاسير والجواب عما تعلقوا به ثانيا ان امر
الله تعالى ابراهيم عليه السلم بذبح ابنه فهو انما امر بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ الة
وشد اليد والرجل وغير ذلك وقد يسمى مقدمة الشي باسمه كما يسمى المريض المدنف بانه ميت
مجازا ان يقول اني ارى في المنام اني اذبحك ومراده ما قلناه ويدل على صحة ذلك ان ما قدمناه
من دليل العقل في انه لا يجوز ان يامر بالشي ثم ينسخه قبل وقت فعله ويدل عليه ايضا قوله
قد صدقت الرويا فلو كان المراد به الذبح على الحقيقة لكان لا يكون مصدقا وانما ذبح فدل

على ان المامور به ما قدمناه وليس لاحد ان يقول اذا كان الذبح غير مامور به فكيف يقول
للذبيح فانظر ماذا ترى وهذا الكلام جرى وكيف قال ان هذا لهو البلاء المبين وفداه
الذبح ليس فيها كل ذلك وكيف فدى بذبح عظيم وليس المامور به الذبح وذلك ان ابراهيم
عليه السلام لما امر بمقدمات الذبح وكان في العادة ان مثل ذلك يراد للذبح ظن انه مامور
بالذبح فلذلك قال ما قال فاما الفداء فلا يمتنع ان يكون ذبحا ويكون فداء عن الذي ظن
انه مامور به من الذبح او عن مقدمات الذبح لان الفداء لا يجب ان يكون من جنس ما فدى
به الا ترى ان الهدى يفدى به حلق الراس وان لم يكن من جنسه وقال قوم انه امر بالذبح على
الحقيقة وانه كان يذبح ثم يلتحم ما ذبح اذا تجاوز موضع الذبح فاذن قد فعل ما امر به ولم
يسقط عنه وهذا قريب والاول اقوى فاما من قال انه جعل صفيحة على عنقه نحاسا فامتنع
الذبح عليه فلا يصح لانه يقتضي الامر بما يمتنع منه وذلك قبيح لا يجوز على الله تعالى على ما قدمنا
القول فيه والجواب عما تعلقوا به ثالثا من الخبر فاولها انه خبر واحد ولا يجوز ان يتعلق
بمثله فيما طريقه العلم على انه فاسد من وجوه منها انه يوجب نسخ الشيء قبل ان يعلم المكلف
انه مامور به لان في الحديث انه نسخ عنهم ذلك في تلك الليلة ومنها انه يوجب نسخ شيء عنهم من
حيث اشار به موسى عليه السلام وسال محمد صلى الله عليه وآله ان يخفف عن امته والتكليف
لا يتعلق باختيار الانبياء ولا يؤثر فيه سالتهم التخفيف ومنها ان في الخبر من التشبيه ما
يقتضي انه موضوع لا اصل له وان كان فيه ما لا يمتنع ان يكون صدقا والجواب عما تعلقوا
به رابعا من انه نسخ وجوب رد النساء على المشركين قبل فعله فهو انه عليه السلام لم يكن شرط
لهم ان يرد عليهم النساء ابدا او الا الى وقت بعينه فنسخ قبل ذلك بل اطلق ذلك اطلاقا

لا يمتنع

لا يمتنع ان تكون المصلحة اقتضيت امضاء ذلك الى الوقت الذي نسخ ولو كان قبل
ذلك لم ينسخ ولو ما جرت امراه قبل ذلك لكان يردها عليهم وهذا لا ينافي ما قدمناه
فاما من تعلق في هذا الباب بنسخ تقديم الصدقة قبل المناجاة فغلط لانه انما نسخ عز
وجل قبل الفعل لا قبل وقته لانهم عصوا الا علياً عليه السلام فلم يفعلوا ما امر الله تعالى به
في وقته فنسخ عنهم وهذا جائز عندنا وقد يتعلق في هذا الباب باخبار آحاد لا يصح التعويل
عليها في هذه المسائل او بشيء ليس بنسخ قبل وقت الفعل وانما هو نسخ قبل الفعل فينبغي
ان يعرف هذا الباب ويتامل ما يرد منه ان شاء الله فانه لا يختل على من ضبط اصل
هذا الباب فاما الذي يدل على ان النسخ قبل الفعل يجوز على ما قدمنا القول فيه فهو
انه متى امر بالفعل في وقت ويقتضي وقته فغير ممتنع ان ينهى عن امثاله كما ان لا يمتنع
ان ينهى عن ذلك الفعل الا ان ما نهى عنه انما نهى عنه لانه مفسدة له في التكليف فتقدم
فعله لما امر به او تركه له لا يؤثر في ذلك ولذلك نسخ تقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول
عمن اوجب عليه وان لم يفعلوه وعصوا فيه وما روي من ان امير المؤمنين عليه السلام فعله لا
يخرج غيره من ان يكون حاله ما وصفناه فالتعلق بذلك غير صحيح وانما ذكرنا هذا الفصل
عقيب المسئلة الاولى لان في المتفقهة من يقول ان النسخ قبل الفعل لا يجوز ونظن
ان ذلك يجري مجرى النسخ قبل وقت الفعل وبينهما من الفرق ما قدمناه **فصل**
في ان الزيادة في النص هل يكون نسخا اولا ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الزيادة في النص
ليست بنسخ على كل حال وهو مذهب كثير من اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه نسخ اذا
كان المزيد عليه قد تعلق على ان ما عداه بخلافه مثل ان يكون النص على الثمانين في حد القاذف

يدل عندنا على ان ما فوقهم ليس بحد فاذا زيد عليه كان نسخا من هذا الوجه وذهب ابو
عبد الله البصري الى ان الزيادة على النص اذا اقتضت تغيير حكم المزيد عليه في المستقبل كان
نسخا وان لم يقتض ذلك لم يكن نسخا وحكى ذلك عن ابي الحسن والذي اختاره سيدنا المرتضى
رحمه الله كان مذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله من قبل وهو الذي ذكره عبد الجبار بن احمد
في العمد ان الزيادة على ضربين احدهما يغير حكم المزيد عليه حتى لو فعل بعد الزيادة على الحد
الذي كان يفعل قبل الزيادة لما كان مجزيا ووجب اعادته فذلك يوجب نسخ المزيد
والاخر هو الذي لا يغير حكم المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها
لكان مجزيا وانما يجب ان يضاف اليه الزيادة فما هذا سبيله لا يوجب نسخ المزيد عليه و
هذا هو الصحيح فمثال القسم الاول ان يوجب الله تعالى الصلوة ركعتين ثم يضيف اليهما
ركعتين اخريين حتى يصير الفرض اربعا فان ذلك يوجب نسخ الركعتين لان بعد هذه
الزيادة معلوم من حال الركعتين انهما لا يجزيان فمتى لم يضف اليهما الركعتين وجب اعادة الصلوة
من اولها وكذلك روي عن عايشة انها قالت كانت الصلوة ركعتين فزيد في صلوة الحضر
وانما قلنا ان هذا نسخ لان الفعل الاول اذا وقع على الحد الذي ذكر كان واجبا قبل
الزيادة وصار كان لم يكن ومتى فعل مع الزيادة صح وصار هو مع الزيادة بمنزلة حكم فساد
الاول فلذلك وجب ان يكون ناسخا واما مثال القسم الثاني فهو زيادة النفي على حد الزاني البكر
وزيادة الرجم على حد المحصن وانما قلنا ان هذا ليس بنسخ لان الحد المعقول في الحالين لا يختلف
وانما يجب ضم الزيادة اليه ولا يجب استينافه لان هذه الزيادة الواردة في حكم عبادة ثانية
في انها لم تؤثر في حال المزيد عليه الا ترى انه لو فعل الاول بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعله

قبلها

قبلها لكان ذلك مجزيا وانما يجب ان يضم اليه الزيادة فحسب ففارق حكم هذا القسم
الاول وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون لما اوجب ذلك نسخا لان الثمانين اذا
فعلت وقد زيد عليه من غير ان يضم الزيادة اليها اجزاها كان يجري لو فعلت ولما يزد
شيء وانما يجب ضم الزيادة عليها فقط فان قيل فهلا اوجب ذلك كونه نسخا لان حد
الثمانين كان يتعلق به رد الشهادة فاذا زيد عليه العشرون لم يتعلق به ذلك فقد تغير
حكم الشرعي فوجب ان يكون نسخا قيل له ان رد الشهادة لا يتعلق عندنا باقامة الحد وانما
يتعلق بالقذف الذي يوجب الفسق دون اقامة الحد كما ان رد الشهادة يتعلق بساير
افعال الفسق دون اقامة الحد الواجب فيه مثل شرب الخمر واللواط والسرقة وغير ذلك فسقط
السؤال ولو سلم ان رد الشهادة يتعلق باقامة الحد لما اوجب ذلك نسخا لان رد الشهادة
عبادة اخرى منفصلة من اقامة الحد الا ترى ان الحد قد يصح وان لم يرد الشهادة فاذا صح
ذلك لم يوجب نسخ المزيد عليه وصار ذلك بمنزلة اباحة تزويج المعتدة اذا انقضت عدتها
في ان عدتها ان زيد فيها او نقص منها لا يوجب نسخا لذلك لانه حكم آخر يتعلق بانقضا
العدة طالت العدة ام قصرت فتغير العبادة لم يوجب نسخه وكذلك لو تغير حكم ستر
العورة والوضوء والقبلة في الصلوة لما اوجب ذلك نسخ الصلوة فكذلك القول في
رد الشهادة فان قيل اليس حد القذف لو كان ثمانين فمتى فعل ذلك يكون قد استوفى
الحد فاذا زيد عليه عشرون لم يكن بفعل الثمانين استوفى الحد فوجب لذلك ان يكون نسخا
قيل له هذا الكلام في عبارة لان تحصيله انه يجب على الامام ان يضم الى الثمانين عشرين
حتى يكون قد استوفى الحد الواجب وقد بينا ان ذلك لا يوجب نسخا فان قيل فيجب على هذا

ان نقول ان النقصان من العبادة اذا اقتضى ان لا تصح العبادة اذا اتى بها على ما كان يجزي
بها من قبل ان يكون نسخا لغيرها لذلك نقول ونحن نبينه بعد هذا الفصل ان شاء الله
فاما زيادة الشرط في بعض العبادات فانه لا يوجب النسخ اذا كان منفصلا من العبادة
ويصح من دونه لانه اذا كان كذلك صار في حكم عبادة اخرى ويفارق ذلك ما قلناه
من الصلوة من ان زيادة ركعة فيها يقتضي النسخ لان الصلوة بعد الزيادة تصير مع المزيد
في حكم الشي الواحد فلم يكن ذلك موجبا للنسخ فاذا ثبت ما قدمناه فكل زيادة تصح دون
المزيد عليه او يصح المزيد عليه دونها فاحدهما لا يوجب نسخ الاخر كما ان زيادة صلوة على ما
اوجب الله تعالى من الصلوات لا يقتضي نسخها لها فاما الكفارات الثلث المخير فيها
فمتى فرضنا ان الله تعالى زاد فيها رابعا فان ذلك يوجب نسخ تحريم ترك الثلثة لانه كان من
قبل يحرم تركها اجمع والان لا يحرم ولكن لا يقتضي ذلك نسخ الكفارات الثلث لما قدمناه من
انها لو فعلت على الذي فعلت قبل العبادة بالرابعة لكانت واقعة موقعها فلم يوجب ذلك
نسخها فان قيل فما قولكم في الذي تذهبون اليه من وجوب الحكم بالشاهد واليمين يقتضي
ذلك نسخ ما اوجب الله تعالى من الحكم بالشاهدين او بشاهد وامراتين فان قلتم ذلك
قلتم بجواز نسخ القرآن بخبر الواحد وفي ذلك خلاف مذهبكم بل هو خلاف الاجماع وان قلتم
ان ذلك ليس بنسخ لان القرآن اذا دل على ان الحكم بالشاهد الواحد لا يتم الا بان يضاف اليه
الثاني او يضاف اليه امراتان لا يمنع من قيام الدلالة على كون غيره شرطا فيه وقد اجمعت
الطايفة المحقة على جواز ذلك فكان ذلك موجبا للعلم وخرج من باب خبر الواحد الذي
ذكره السائل واما تقييد الرقبة الواجبة في الظهار بالايمان فقد تقدم القول فيه واما من

ان ذلك ليس بنسخ بيقين العدول عنه قيل له

قال ان

قال ان زيادة العشرين في حد القاذف نسخ لو ان تقييد الرقبة بالايمان نسخ فهو موافق
لمن انكر ان يكون ذلك نسخا في المعنى لانهما معا يقولان ان الدليل الاول يقتضي جواز
الكافرة واقتضى كون الحد ثمانين وان الدليل الثاني دل على ان الحد مائة وان الرقبة الكافرة
لا تجزي وانما يختلفان في العبارة فاحدهما يعبر عن ذلك بانه نسخ والاخر يعبر عنه بانه
تخصيص ولا طايل في ذلك فان قيل من جعله نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد ومن
جعله تخصيصا يقبل خبر الواحد فيه والقياس قيل له انا على مذهبنا فلا نقبل
في الموضعين خبر الواحد ولا القياس على ما مضى القول فيه ومن اجاز خبر الواحد في
التخصيص والقبول في النسخ فلخصمه ان يقول له اذا قلت لا اقبل خبر الواحد فيه لانه
نسخ ولم يرجع في ان ذلك نسخ الا الى ما وافقتك عليه في المعنى الذي ليس بنسخ عندي فعليك
ان تدل على ذلك وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه وان عنيت بقولك انه نسخ من حيث
لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس كنت مجيبا بانيا للشي على نفسه وذلك غير صحيح فاما
من يقول ان الزيادة نسخ على كل حال فيقول فيما ثبت من الزيادة التي علم انها ليست نسخا
ان ذلك اقترن بحال الخطاب فلم يوجب ذلك نسخا وذلك نحو وجوب النية في الصلوة
ونحو كون الرقبة سليمة من العيوب التي تمنع من اجزائها وغير ذلك من المسايل ويقول ان
الزيادة انما توجب النسخ اذا دل دليلها على ما يصح النسخ به ويقول اذا دل خبر الواحد والقياس
على نسخ شي من القرآن وجب رده لان نسخ القرآن بذلك لا يجوز وعلى هذا يبني المسايل
في الفروع كل احد على ما يذهب اليه **فصل** في ان النقصان من النص هل هو
نسخ ام لا والخلاف فيه حكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول

ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون ذلك نسخا لجميعها ويجري في ذلك مجرى العموم اذا خص
او استثنى منه فانه في ذلك لا يكون تخصيصا للكل فكان يقتضي ذلك بان القبلة لما نسخت
بالقبلة ولم يوجب ذلك نسخا للصلوة وكان يلحق بذلك صيام عاشورا ونسخه بشهر
رمضان ويقول ان النسخ تناول الوقت لا العبادة وان الواجب من الصوم في رمضان
هو الذي كان واجبا في عاشورا وكان يجعل ذلك اصلا وفي ان الشرط الحاصل في العبادة
الاول يجب ان يكون حاصلا للثانية ايضا ويقول اذا كان المستقر في صوم عاشورا انه
يجوز بنية متقدمة فكذلك يجب في رمضان لان صوم رمضان هو صوم عاشورا
والمنسوخ وقته وذهب بعضهم الى ان النقصان في العبادة يقتضي النسخ وفي كلام
الشافعي ما يدل على ذلك ولا خلاف ان النقصان يقتضي نسخ ما اسقط لانه كان واجبا
في جملة العبادة ثم ازيل وجوبه وانما الخلاف في انه يقتضي نسخ ما بقي من العبادة ام لا والذي
ينبغي ان يعتمد في هذا الباب ان يقال ان العبادات الشرعية قد يكون جملة ذات شرط كالصلوة
وقد يكون فعلا واحدا ولا شرط وقد يكون فعلا مجردا عن الشرط فاذا كانت العبادة
فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها باسقاط وجوبها ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض
لها فاما نسخ شروطها فانه لا يوجب نسخها وكذلك نسخ شرط الجملة التي هي ذات شروط لا
يوجب نسخها لان من حق الشرط ان يكون في حكم التابع للمشروط لانه يجب لاجله وليس في نسخه
تغيير حال المشروط وهذا مثل ان تنسخ الطهارة فان ذلك لا يوجب نسخ الصلوة بل
يجب بقاء حكم الصلوة على ما كان عليه من قبل فاما اذا نسخ بعض تلك الجملة كنسخ القبلة
وكنسخ ركوع او سجود فان ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة في المستقبل لو اوقعت

صحيحة

على الحد الذي كانت واجبة اولا لم تجز ووجب اعادتها فصار نقصان القبلة
بمنزلة اخراج الصلوة من كونها واجبة وجائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة
الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت
فما بقي من الصلوة هي عبادة مبتدأة لم يكن مثله من قبل واجبا فكيف يصح ان يقول انه
نسخ قيل له انه وان لم يجب الصلوة من قبل على هذا الوجه فما كان واجبا من قبل من
الصلوة لو فعل الآن لم يجز فوجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا له من هذا الوجه فاما ان
صوم عاشورا فانما يقال انه نسخ برمضان بمعنى ان عنده سقوط وجوبه امر بصيام رمضان
لا ان صوم رمضان ناسخ له لان الحكم انما ينسخ حكما آخر اذا لم يصح ان يجتمعا على وجه
فاما اذا صح وجوب الثاني مع الاول ويمكن فعلهما جميعا فاحدهما لا يكون ناسخا للآخر و
لذلك قلنا ان قول الله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس لا يعلم به وجوب نسخ الوصية
للوالدين والاقربين لان اجتماع الوصية والميراث لهما غير منكر بل هو الصحيح الذي يذهب
اليه من خالفنا في ذلك يرجع الى ما روي من قول النبي صلى الله عليه وآله لا وصية لوارث ويدعي
ان ذلك مجمع عليه وعندنا ان هذا خبر واحد لا ينسخ به ظاهر القرآن ولو سلم ان صوم عاشورا
نسخ في الحقيقة برمضان لما صح ان يصرف النسخ الى الوقت لان من حق النسخ ان يتناول
الافعال الواقعة في الاوقات لا الاوقات لانها ليست من فعل المكلف **فصل**
في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ الاجماع والقياس وتجويز القول بالنسخ
بهما لا خلاف بين اهل العلم ان نسخ الكتاب بالكتاب يجوز والعلة في ذلك انهما في
وجوب العلم والعمل سواء فكما يجوز تخصيص احدهما بالآخر وبيان احدهما بصاحبه فكذلك

اولا لم يجز ووجب اعادتها فصار
نقصان القبلة بمنزلة اخراج
الصلوة من كونها واجبة

بينه وبين

يجوز نسخ احدهما بالآخر ولا يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا
ان من شرط النسخ ان يكون واقعا بدليل شرعي فاما معنى النسخ فقد يقع بدليل العقل وقد
وقع ما قلناه فانه جائز لان الله تعالى نسخ الاعتداد بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشر ونسخ
الصدقة قبل المناجاة ونسخ ثبات الواحد للعشرة وكل ذلك بالكتاب وان كان المنسوخ
به ثابتا واما السنة فانما تنسخ بالسنة ايضا اذا تساويا في الدلالة فان كانت الاولى من اخبار
الآحاد فعلى مذهبنا ذلك ساقط لانا لا نعمل بها وعلى مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها
لانها اذا كان طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب وان كانا مما طريقهما العمل فحالهما
ايضا متساوية فيجب صحة نسخ احديهما بالاخرى وقد وقع ذلك على ما روي ان النبي صلى الله
عليه وآله نهى عن ادخار لحوم الاضاحي وزيارة القبور فنسخ ذلك واباح الزيارة وادخار
لحوم الاضاحي ولا فصل بين نسخ قوله بفعله او قوله بقوله وقد وقع ذلك عند الفقهاء لانه
كان امر عليه السلم على ما روي بقتل شارب الخمر في المرة الرابعة ثم اخذ وقد شرب رابعة فجلده
ونسخ به قوله وعندنا ان هذا الحكم غير منسوخ بل هو ثابت فاما نسخ الكتاب بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب فسنبين القول فيه ان شاء الله تعالى واما الاجماع فعندنا لا يجوز نسخه
فيسقط قال ليه النسخ وكذلك لا يصح النسخ به لان من شان الناسخ ان يكون دليلا شرعيا متاخرا
عن المنسوخ وذلك لا يتاتى في الاجماع على مذهبنا فجرى ذلك مجرى ادلة العقل التي لا
يجوز النسخ بها على ما مضى القول فيه فاما على مذهب الفقهاء فلا يجوز ايضا نسخه لانه دليل
قد استقر بعد انقطاع الوحي ومعلوم ان بعده لا يصح النسخ فيجب امتناع النسخ فيه وكذلك لا
يصح النسخ به بدليل ما قلناه من ان من شان الناسخ ان يكون متاخرا عن المنسوخ و

لا يجوز نسخه لانه دليل لا يتغير في جميع الاوقات كان العقل عندنا بدليل على صحة الاجماع وما هذا حكمه صح

الحكم

الحكم اذا كان ثابتا فلا يجوز ان تجمع الامة بعد ذلك على خلافه ولان ذلك يؤدي الى بطلان
الاجماع فاما اذا اجمعوا على شيء فمتى ورد الخبر بخلافه فنحو اجماعهم على ان لا غسل على من
غسل ميتا على مذهبهم ولا وضوء على حامله وقد وردت السنة به فانما يستدل بالاجماع
على ان الخبر غير صحيح ولا يجب قبوله فاما ان يكون منسوخا به فلا وانما قلنا ذلك لانه لو
كان صحيحا لما اجمعت الامة على خلافه لانهم يتبعون الادلة ولا يخالفونها او يستدل
بالاجماع على انه نسخ بغيره لا بنفسه فان قيل فهل يجوز ان ينسخ اجماعهم على قولين باجماعهم
على احدهما لان هذا الاجماع قد دل على ان القول الآخر الذي سوغوا من قبل القول به
قد حرم القول به وهذا نسخ للاجماع قيل له هذا يسقط على مذهبنا لانهم اذا اجمعوا اولا
على ان كل واحد من القولين جائز لم يجز ان يجمعوا بعد ذلك يسقط على احد القولين
لان ذلك ينقض الاجماع الاول وانما يصح ذلك على مذهب من قال بالاجتهاد بان يقول
قالوا بقولين من طريق الاجتهاد ثم اداهم الاجتهاد الى قول آخر وعلى هذا ايضا لا يكون ذلك
نسخا لانهم انما سوغوا القول بالاول بشرط ان لا يكون هناك ما يمنع من الاجتهاد كما ان من
غاب عن الرسول فانما يجتهد في المسئلة بشرط ان لا يكون من النبي عليه السلم نص فاذا
وجد الاجماع على احدهما عدم الشرط الذي لم يجوز القول بالآخر فحرم القول لهذه العلة
لا لانه منسوخ واما القياس فعندنا انه غير معمول به في الشرع على ما نذكره في المستقبل
فلا يصح نسخه ولا النسخ به واما على مذهب من قال بالعمل به فلا يصح ايضا نسخه لانه تبع
الاصول فما دامت الاصول ثابتة فنسخه لا يصح والنسخ به لا يصح ايضا لان من شرط صحته
ان لا يكون في الاصول ما يمنع منه فلو جوزنا نسخ الاصول لجوزنا نسخ الاصول بقياس لم يوجد

على الشرط الذى يصح عليه فاما الاجتهاد على مذهب الفقهاء فلا يصح النسخ فيه لانه يجوز ان
يرجع من اجتهد الى اجتهاد ويجوز ان لا يرجع وليس يجوز ان يقال ان احد القولين ينسخ الآخر
ولذلك قال معاذ اجتهد رأيى ان لم اجد فى الكتاب ولا فى السنة وكذلك غيره من
الصحابة كانوا يكون اجتهادهم للنصوص فاما فحوى القول فانه يمنع نسخه لان اللفظ ابدا
عليه كالتأبيد على ما بيناه ولهذا قد صح نسخ ضرب الوالدين ويبقى تحريم قول لهما اف قيل
له لا يمتنع لانهما فى الحكم بمنزلة ما بيناه وعموم المسميات فنسخ بعض ذلك مع بقاء البعض
لا يمتنع ويفارق القياس لان نسخه مع اثبات اصله لا يصح لان بصحة الاصل يصح الفرع فاذا دام
ثابتا يجب صحته ولذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ اصله لما ذكرناه من العلة وفى الناس
من منع ذلك وقال لا يجوز ان يغيب صريحه ويرتفع فحواه لان ذلك مناقضة ويستحيل فى
العرف لانه لا يجوز ان يثبت صريحه ويرتفع فحواه ان يقال لغلامه لا يظلم مثقال ذرة و
هو يظلم القناطير او فلان لا يأكل رغيفا ثم يقول هو يأكل مائة رطل واذا كان كذلك فدخول
النسخ فى ذلك لا يصح واما النسخ باقرار النبى صلى الله عليه وآله على الفعل فسيبين فى باب
الافعال ان شاء الله تعالى **فصل** فى ذكر نسخ القرآن بالسنة والسنة
بالقرآن ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب ابى حنيفة ومالك
الى ان نسخ القرآن بالسنة المقطوع بها جائز واليه ذهب المرتضى رح وذهب الشافعى و
طائفة من الفقهاء الى ان ذلك لا يجوز وهو الذى اختاره شيخنا ابو عبد الله رح ولا خلاف
بين اهل العلم فى ان القرآن لا ينسخ باخبار الآحاد لان الاكثر اجاز نسخ القرآن بالسنة المقطوع
بها يقول انه كان يجوز نسخه ايضا باخبار الآحاد لكن الشرع منع من ذلك وهو الاجماع على

صرح بجواز ان قيل اصل يجوز ان
ينسخ بما يقتضيه فحوى الخطاب
مع ثبوته

ان خبر

ان خبر الواحد لا ينسخ به القرآن والا كان ذلك جائزا كما ثبت عندهم تخصيص عموم القرآن
وبيان مجمله باخبار الآحاد والحق فى هذه المسئلة خطر الآن اذكر ما تعلق به كل واحد من
الفريقين على ضرب من الايجاز واستدل من قال بجواز ذلك انه اذا اوجبت السنة
المقطوع بها العلم والعمل ساوت الكتاب فى ذلك فيجوز حصول نسخه بها كما يجوز ان
يبين بها ويخصص بها وانما لا يجوز نسخه بخبر الواحد للاجماع الذى ذكرناه والا كان
جائزا وقالوا ايضا النسخ اذا كان واقعا فى الاحكام التى هى تابعة للمصالح وكان السنة
فى الدلالة على الاحكام كالقرآن لا يختلفان فيجب جواز نسخه بها قالوا ومزية القرآن فى
باب الاعجاز على السنة لا يخرجهما من التساوى فيما ذكرناه يبين ذلك ان نسخ الشريعة
انما يصح من حيث كان بعد الدلالة على ان الحكم المراد بالاول لا يريد به الى غاية وقد علم ان قوله
تعالى اذا كان واجبا ولم يكن قرآنا فى باب الدلالة على ذلك كالقرآن وكذلك حال
السنة فى ذلك يجب ان يكون حال القرآن فى جواز نسخ القرآن بها لان الذى يخص القرآن
٤٧ من الاعجاز لا تأثير له فى ما به يصح النسخ من الدلالة على الحكم لان نفس كونه معجزا مع كونه
قوله تعالى لا يخرجه من ان يدل على الحكم كما انه اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله عليه السلام دلالة
على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن لكون القرآن معجزا اعتبار فوجب صحة نسخه
بالسنة على ما قدمناه واستدل من امتنع من جواز نسخه بالسنة باشياء منها قوله تعالى و
انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم قالوا فجعله الله تعالى مبينا للقرآن فلو
نسخه لكان قد ازاله لا انه بيّنه لضد البيان واعترض من خالف فى ذلك بان قال انه اذا نسخه
بالسنة فقد بين الوقت الذى نزول فيه العبادة وهذا فى انه بيان جار مجرى التخصيص

ولو لم يكن ذلك بيانا لم يكن في صفته تعالى بانه مبين دليل على انه لا يفعل ما ليس بيانا كما
لا يدل على انه لا يبتدى باحكام شرعها وقال ابو هاشم ان معنى قوله لتبين للناس ما
نزل اليهم اى لتبلغ وتؤدى لان الاداء بيان ومتى حملنا الآية على هذا وفينا حقها في
العموم لانه مؤد لكل ما انزل الله ومتى حملت على البيان الذى هو التفسير حملت على
التخصيص واذا امكن حمل الاية على العموم كان اولى من حملها على الخصوص واستدلوا
ايضا بقوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية قالوا فبين انه يبدل الاية بالآية وذلك يمنع
من ان ينسخ بالسنة واعترض على ذلك من خالف بان قال ليس فيه انه لا يجوز ان يبدل
الآية بالآية ولم يذكر الحكم واستدلوا بقوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا
او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فبين ان تبديله لا يقع الا بالكتاب وقال
من خالف في ذلك ان قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي يدل على انه لا ينسخ الا
بالوحي من الله تعالى قرآنا كان او غير قرآن وكذلك نقول لان النبي صلى الله عليه وآله لا ينسخ
القرآن من قبل نفسه على حال واقوى ما استدلوا به من هذا الباب قوله تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها واستدلوا بهذه الآية من وجوه منها ما ذكر
ابو العباس بن سريج انه قال لما قال الله تعالى نأت بخير منها او مثلها احتمل ان يراد به
الكتاب ويحتمل غيره فلما قال بعده الم تعلم ان الله على كل شيء قدير علم انه اراد بما
تقدم ما يختص ما هو بالقدرة عليه وهو القرآن المعجز فكانه قال نأت بخير منها او
مثلها مما يختص بالقدرة عليه ومنها انه تعالى قال نأت بخير منها او مثلها فاضاف
ما ننسخ به الاية الى نفسه والسنة لا تضاف اليه تعالى في الحقيقة ومنها ان الظاهر في الاستعمال

انه اذا قيل

اذا قيل لا اخذ منك ثوبا الا اعطيك خيرا منه ان يراد به من جنس الاول وكذلك قوله
ما ننسخ من آية او ننسها لما ذكر في الاول آية وجب ان يكون هي المراد بقوله نأت بخير منها او
مثلها فكانه قال نأت بآية خير منها او مثلها ومنها ان الآية انما يكون خيرا من الآية بان
يكون النفع منها والمنفعة بالآية نفع بتلاوتها والامتثال لحكمها فيجب ان يكون ما يأتي به مزيد
في النفع على ما ينسخ ولا يكون زايدا عليه الا ويحصل به النفع من كلا الوجهين والسنة لا يقع
ذلك فيها وذكر من خالف هذا المذهب في تأويل هذه الآية وجها قويا وهو المحكي عن
ابى هاشم وهو انه قال ليس في قوله نأت بخير منها دلالة على ان ما يأتي به هو الناسخ لانه لم
يقل نأت بخير منها ناسخا ويجوز ان ينسخ الآية فتنفى اخرى ثم يأتي بخير منها واجاب من
المذهب الاول عن هذا بان قال اذا ثبت انه لا بد ان يأتي بآية اخرى فكل من قال
بذلك قال انها يكون ناسخا لان من جوز نسخ القرآن بالسنة قال يجوز ان ينسخ بالسنة
وان لم يأت بآية اخرى وكل قول خالف الاجماع يجب اطراحه واعترضوا على الاستدلال
بالآية ايضا بان قالوا قوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها يقتضي ثبوت النسخ
فيها والاتيان بخير منها فلو كان النسخ بما يأتي به نفع لما صح حصول نسخ الآية قبل ان
يأتي بخير منها ناسخا وان تقدم قوله ما ننسخ من آية او ننسها كما ان القائل انا لا ابطل الحركة
الا بان افعل السكون ولا اعدم السواد من المحل الا بان يطرأ عليه البياض وان كان المبطل
للسواد هو البياض الطارى وكذلك المبطل للحركة السكون الذى يطرأ عليه فكذلك
القول في الآية واعترض ايضا على الاستدلال بالآية بان قالوا ليس في ظاهر الآية وهو
موضع الخلاف وهذا ايضا يسقط بالاجماع لان احدا لا يفصل بين نسخ الآية وبين

وليس في الآية من قول لا بد ان
نأتي آية الا

منه قبر

ويمكن ان يجاب ان ذلك
بان يقال لا يمتنع ان يقال
نأتي بخير منه

الا آية نسخ حكم الآية

نسخ حكمها فمن فصل بينهما كان مخالفا للاجماع وقالوا ايضا ان نسخ الآية وانساءها
اذا حمل على ان المراد به انه ينسيه عن صدور الرجال فالله تعالى هو الفاعل لذلك فلا يصح
وقوع ذلك بالسنة ومتى حمل على ان المراد به ان يبين ان تلاوتها ليس بطاعة فذلك
يصح بالسنة والقرآن جميعا ولمن نصر الاول ان يقول انا نحمل الاية على الامرين جميعا على انه
لا ينسيها عن صدور الرجال الا الله تعالى ولا يبين ان تلاوتها ليس بطاعة الا بقران اخر
خير منه او مثله وان ذلك لا يقع بالسنة اصلا لهذا الظاهر واعترضوا ايضا على الاستدلال
بها بان قالوا قولنا كذا خير من كذا يستعمل بمعنى انه انفع لنا منه وانه قد زاد في باب النفع على
غيره واذا ثبت ذلك جاز ان يقال نات بخير منها اي انفع لكم منها والمنفعة في هذا الموضع
هي ما يستحق بالفعل من الثواب وليس يمتنع ان يكون الثواب بما يدل السنة عليه اكثر مما
يستحق على الفعل الذي دلت الآية عليه وعلى تلاوتها فيجب من هذا الوجه نسخ الآية بالسنة
وان لم يستدل بنفس الآية على ما هو له واجاب من نصر المذهب الاول عن ذلك بان قال
فكان يجب على هذا التقدير ان يقال بالاطلاق ان السنة خير من القرآن ويراد بذلك
انه اكثر ثوابا وفي اطلاق ذلك خروج عن الاجماع واعترضوا على الوجه الاول من الاستدلال
بالآية بان قالوا نات بخير منها مضيفا ذلك الى نفسه لا يدل على ما قالوه لان عندنا النسخ
انما يقع بالوحي الذي اتانا الله تعالى به وان كان بالسنة بسنده صلى الله عليه وسلم فقد اعطينا
الاضافة حقها وقالوا ايضا في الوجه الثاني انه لا يمتنع ان يقول القائل اخذ منك كذا واعطيك
ما هو انفع منه وان لم يكن من جنسه لانه قد يقول الرجل لصاحبه مصرحا لا اخذ منك ثوبا
الا واعطيك ما هو خير منه من الدنانير ولا اخذ منك دارا الا واعطيك ما هو انفع لك

منها من البيان وغير ذلك وقالوا في الوجه الثالث من قوله تعالى الم تعلم ان الله على
كل شيء قدير انما يريد به انه القادر على ان ينسخ الاية ويعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ
والذي يختص بذلك هو الله تعالى واستدل بعض اصحاب الشافعي على صحة ما ذهبوا
اليه بان قالوا لا يجوز ذلك من جهة العقل لان في ذلك ارتيابا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم
واستدل على ذلك بقوله واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت
مفتر بل اكثرهم لا يعلمون ثم بين انه ليس يرفع هذا بقوله وان المبدل هو الله بما انزله
وهذا غلط لان الله تعالى ذكر انهم نسبوه الى الافتراء عند تبديل الاية بالاية فان كان ما يلحقهم
من الارتياب قد يمنع من نسخ الآية بالسنة فيجب ان يمنع نسخ الآية بالآية ايضا وكيف يمنع
العقل من ذلك ومن علم كون القرآن معجزا يعلم صدقه وعلم نصبه فقد ينتفي الارتياب بقوله
ان نسخ الآية بالسنة وليس نسخ بالسنة من تلقاء نفسه بل هو نسخ له بالوحي النازل عليه فهو في
الحكم كانه نسخ آية باية وفي الناس من قال ان العقل يجيز ذلك لكن لم يرد ذلك في السنة ولم
يثبت فهذا اوجه الا انه ليس بكلام في هذه المسئلة لان صاحبها مقر بجواز ذلك وانما
انكر وجوده فالواجب ان يبين لم الوجود ومن يذهب الى ذلك فلا اشتباه بذكرها وتعلق
بها وربما ذكرناها ان عرض ما يحتاج اليه ولا يجوز لما ذا بين ذلك ان يبينوا لم لانه ليس يستند
الى دليل يصح له التاويل واما من قال اني لا اقول ان نسخ القران بالسنة جائز في العقل ولا يجوز
لان الجواز شك وقد علمت بالشرع المنع منه فذهاب عن معنى هذه اللفظة لان المراد بها
ان نسخ القران بالسنة من القبيل الذي شك في حاله هل تعبد الله تعالى به ام لا وانه من خبر
ما لا يجوز ذلك فيه وهذا لا يصح الامتناع منه كما لا يصح للانسان ان يقول كان يجوز ان تعبد الله

تعالى الصلوة سادسة او لا وان علمنا بالسمع انه لم يتعبد بها وهذه جملة كافية في هذا الباب
واما نسخ السنة بالكتاب فالظاهر من مذهب الشافعي المنع منه وهو الذي صرح به
في مسائله جميعا وفي اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك والاول اظهر من قوله لكنه لما
راى هذه المسئلة تضعف على النظر جعل قولا آخر على حسب ما يفعله كثير
منهم واما الباقون من الفقهاء والمتكلمين فعلى جواز ذلك وتعلق من منع ذلك
بان قال اذا لم يجز نسخ القرآن الا بالقرآن لمساواته في الرتبة فكذلك لا تنسخ السنة بالكتاب لمثل
ذلك ولانه يجعل عليه السلم مبينا فلا يجوز ان ينسخ سنته بالقرآن لان في ذلك اخراجا من ان
يكون مبينا بل يوجب كون سنته مبينة بالقرآن والذي يعتمد في ذلك جواز نسخ السنة
بالقرآن والذي يدل على ذلك انه قد ثبت ان القرآن اقوى في باب الدلالة من السنة على
الاحكام فاذا كان اقوى منها جاز نسخها بالسنة التي هي دونها في القوة ومن ذهب الى
المنع من جواز نسخ القرآن بالسنة واجاز نسخ السنة بالقرآن يقول انه انما منع من ذلك من حيث
التساوي في باب الدلالة فانه امتنع من ذلك بالآيات التي دلت على المنع من ذلك ولولا ذلك لكان
ذلك جائزا وان كان بعضها دون من بعض اذا كانا متساويين في باب الدلالة ومن ذهب
الى الجواز في الموضعين كانت هذه الشبهة عنه ساقطة فان قالوا ان الله تعالى لو نسخ
سنته عليه السلم باية نزلها لامر جبرئيل بتبيين سنة ثانية ينسخ بها سنته الاولى لئلا يلتبس
النسخ بالبيان قيل له ان الآية لا يخلو من ان تدل بظاهرها على نسخ السنة او لا تدل بظاهرها
على ذلك فان دلت على ذلك فالنسخ بها يقع والسنة يكون موكدة وان لم تدل الا على بيان
السنة جاز القول بان السنة تنسخ من حيث كانت بها يعلم نسخ السنة الاولى واذا صح

ذلك

ذلك فالذي يحوج الى بيان سنة ثانية والآية بظاهرها تدل على نسخ السنة الاولى فكيف
يلتبس ذلك بالبيان ومن حق البيان ان يكون بيانا لما لا يعرف المراد به بظاهره والنسخ
بالضد منه ومن حق الدليل ان لا يتاخر عن المبين والنسخ يخالفه واما قوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم لا يمنع من ان ينسخ بسنته قولا او لانه ليس في نسخها باخراجها
من ان يكون قد بين ما اريد بها وانما يبنى النسخ على ان نظائرها ما اريد بها زال الحكم في المستقبل
ومما يبين جواز نسخ السنة بالقرآن وقوع ذلك وهو ان تاخير الصلوات عن اوقاتها
في الخوف كان هو الواجب اولا ثم نسخ ذلك بالمنع من تاخيره بقوله تعالى فان خفتم فرجالا
او ركبانا واما نسخ الكتاب بالكتاب فقد وقع ايضا وقد قدمنا الامثلة في ذلك
انه كان حد الزانية الامساك في البيوت حتى يموت بقوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة
الآية وحد الرجال الاذى ثم نسخ بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة وذهب من خالفنا في ذلك الى ان ذلك نسخ من المحصن بالرجم فاما على ما
يذهب اليه اصحابنا فانه يجتمع له الجلد والرجم جميعا ولا يعلمون ان احدهما منسوخ وهذه
جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر الطريق الذي يعرف به الناسخ
والمنسوخ ومعرفة تاريخهما يعلم الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا بشيئين احدهما ان يكون
الثاني نصا يخص نسخ الاول لفظا او يقتضي ذلك من جهة المعنى ولهذين الوجهين تفصيل
فاما ما يقتضيه ذلك لفظا فعلى وجوه احدها ان يرد الخطاب بان الثاني قد نسخ الاول
نحو ما روي ان رمضان نسخ ما سواه وان الزكوة نسخت الحقوق الواجبة في الاموال واما
ان يرد بلفظ التخفيف نحو قوله تعالى الآن خفف الله عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة

بالواحد للاثنين ونحو قوله تعالى ءَاشْفَقْتُمْ اَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمْ صَدَقَاتٍ فَاِذْ
لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ فنبّه بذلك على وجوب سقوط ذلك وثانيها نحو ما روى
عنه عليه وآله السلم من قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي
الا فادّخروها وكلمة الان لا بد ان تقتضي زوال الحكم الثابت بنص متقدم عن نظاير ذلك
على وجه لولاه لكان ثابتا بالاول فيجب ان يكون ناسخا له والاول منسوخا به وان اختلفت عبارته
واما ما يعلم ذلك من جهة المعنى فنحو ان يوجب الشي ثم يوجب ما يضاده على وجه لا يمكن الجمع
بينهما باي وجه علم ذلك من الالفاظ فيعلم بذلك انه ناسخ للاول فعلى هذا يجري هذا الباب
وقد يعلم الناسخ ناسخا بيان اذا كان اللفظ والمعنى لا ينبئان عن ذلك نحو ما يقول الفقهاء
من نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث لان بظاهر الاية لا يعلم نسخ ذلك وانما
يعلم ذلك من تسليم لقوله عليه وآله السلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث
وهذا وان كان عندنا غير صحيح لان عندنا تصح الوصية للوارث وانما ذكرناه لان ذلك وجه
كان يمكن ان يقع به النسخ واما طاوس فذهب الى ان الوالدين تثبت لهما الوصية اذا كانا
كافرين فلم ينسخ الاية وانما خصصها بالخبر واما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف من وجوه
احدها ان يكون في اللفظ الناسخ ما يدل على انه بعده مثل ما قدمنا ذكره ومنها ان يكون
الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ ومنها ان يكون المعلوم من حال
الراوي لاحدهما انه صحب الرسول صلى الله عليه وآله بعد ما صحبه الاخر او عند صحبته انقطعت
صحبة الاول والمعلوم من حال الحكم الاول انه كان في وقت قبل وقت صحبة الثاني وذلك
نحو ما روي في حديث قيس بن طلق انه جاء الى النبي صلى الله عليه وآله وهو يوسس المسجد فساله

عن مس الذكر ومعلوم من حال ابي هريرة انه صحب النبي صلى الله عليه وآله بعده وقد يعلم التاريخ
بقول الصحابي بان يقول ويحكم بان احد الحديثين كان بعد الاخر وليس يجب من حيث لم
يجز ان ينسخ بقول الصحابي الكتاب ان لا يعرف بقوله التاريخ لان التاريخ شرط في صحة النسخ
فطريق العلم فيه الحكاية فيصح الرجوع الى قوله لانه لا يقع فيه لبس كما يصح اثبات الاحصان
بالشاهدين وان لم يصح بهما الحكم بحد الزنا وليس يجب اذا علمنا التاريخ بقول الصحابي
ان نقلده اذا اخبرنا ان كذا نسخ كذا بل يجب ان ننظر في ما وصفه بانه منسوخ فلو علمنا
انه كما قال عملنا خذ به والا وقفنا فيه لان ذلك يجوز دخول الشبهة فيه ولذلك لم يقبل كثير من الفقهاء
قول من قال ان الماء من الماء منسوخ واما اذا قال الصحابي ان كذا وكذا كان حكما ثابتا
من قبل وانه قد نسخ ولم يذكر ما نسخ فان ابا عبد الله البصري حكى عن ابي الحسين انه كان
يرجع الى قوله وذلك نحو قول ابن مسعود حين ذكر له التشهد التحيات الزاكيات فقال كان
هكذا ثم نسخ بتشهده ونحو ما روي عن ابن عمر وابن عباس في الرضاع انهما قالا كان
الواجب التوقيت واما الان فلا وذهب غيره الى انه لا يرجع الى قول الصحابي في ذلك لانه
اذا جاز فيما صرح بانه ناسخ ان لا يكون ناسخا في الحقيقة وان اعتقد هو فيه ذلك فغير ممتنع ان
يطلق ذلك لانه ذكر ما لا اجله قال انه منسوخ ولو ذكره كان مما لا يقع النسخ به ولو علم من
حاله انما ذكر انه منسوخ لامر لا يلتبس لوجب الرجوع الى قوله وقد يعلم التاريخ بان يكون
احد الخبرين يقتضي حكما معلوما بغير شرع والاخر يقتضي حكما شرعيا فيكون ذلك
هو الطاري على الاول نحو ما ذكرنا من حكاية مس الذكر لان وجوب الوضوء من مسه هو الطاري
فيصح ان ننسخ بحديث قيس وقد يعلم ذلك بان يكون احد الحديثين يقتضي حكما شرعيا

من العجب ان مسح الخفين نسخ
الكتاب ... ليس طريقه
النسخ وكذلك لم يقبل من قال

معلوم من حاله انه المبتدا به في الشرع والآخر يقتضي حكما ثانيا فيعلم انه بعده فالتاريخ
لا يعلم الا بهذه الوجوه التي حصرناها او ما كان منها واما اذا عدم التاريخ فقد
بينا القول في ذلك في باب الاخبار المتعارضة وهذه الجملة كافية في هذا الباب
الكلام في الافعال **فصل** في ذكر جملة من احكام الافعال ومن يضاف اليه
واختلاف احوالهم اذا اردنا ان نبين احكام الافعال فلا بد من ان نبين اولا معنى الفعل
وحده ليعلم ذلك ثم نبين حكمه فحد الفعل ما حدث وقد كان مقدورا قبله وهو على ضربين
منه ما لا صفة له زائدة على حدوثه نحو كلام الساهي والنائم وحركاته التي لا يتعداه والضرب
الآخر له صفة زائدة على حدوثه وهو على ضربين احدهما قبيح والآخر حسن فحد القبيح هو كل
فعل وقع من عالم بقبحه ومتمكن من العلم بذلك على وجه كان يمكنه ان لا يفعله فيستحق
به الذم من العقلاء ولا ينقسم ذلك من كونه قبيحا وربما انقسمت اسماؤه الى كفر وفسق
وكبيرة وصغيرة عند من قال بذلك واما الحسن فينقسم ستة اقسام احدها ما ليس
له صفة زائدة على حسنه وحده ما يتساوى فعله وتركه فلا يستحق بفعله مدحا ولا بتركه
ذما وهو المسمى مباحا ويطلق الا انه لا يسمى بذلك الا اذا علم فاعله ذلك او دل عليه ولذلك
لا يوصف فعل القديم تعالى العقاب بالعصاة بانه مباح وان كان بصفته لما ذكرناه من
انه لم يعلم ولم يدل عليه بل هو عالم به لنفسه والثاني ما له صفة زائدة على حسنه وحده
ما لا يستحق بتركه الذم والآخر ما يستحق بتركه الذم فما لا يستحق بتركه الذم هو المسمى ندبا و
مستحبا ومرغبا فيه الا انه لا يسمى بذلك الا اذا علم فاعله ذلك لمثل ما قلناه في المباح وينقسم
هذا القسم قسمين احدهما ان يكون نفعا واصلا الى الغير فاعله ذلك فيسمى بانه تفضل

واحسان

واحسان ويتساوى فيه فعل القديم والمحدث في التسمية بذلك والقسم الآخر لا يتعدى
الى الغير وهو المسمى بانه مستحب ومندوب على ما قدمناه واما الذي يستحق بتركه الذم فعلى
ثلثة اضرب احدها انه متى لم يفعله الفاعل ولا ما يقوم مقامه استحق الذم وهو المسمى
بانه واجب مخير فيه وفي ذلك نحو الكفارات الثلث وما اشبه ذلك وقضاء الدين والثاني
ما اذا لم يفعله بعينه استحق الذم وهو الموصوف بانه واجب مضيق وفي ذلك نحو رد الوديعة
ووجوب رد ما تناوله الغاصب بعينه وغير ذلك والثالث انه اذا لم يفعله من وجب
عليه ولا من يقوم فعله مقام فعله استحق الذم وذلك المسمى بانه من فروض الكفايات
نحو الصلوة على الاموات وتغسيلهم ودفنهم ونحو الجهاد وغير ذلك واما قولنا في الفعل
بانه مفروض وواجب فعبارتان عن معنى واحد الا انه لا يسمى فرضا الا انه اذا
علم فاعله وجوبه او دل عليه لما قلناه في المباح والندب وقد يعبر بالفرض عما وقع
في الشرع مقدرا وفي ذلك نحو ما قيل ان ذلك من فرائض الصدقة والمراد به مقاديرها ونحو
ما روي عنه عليه وآله السلم انه فرض صدقة الفطر صاعا من تمر والمعنى بذلك انه قدرها و
يحتمل ان يكون المراد به انه اوجبها واما قولنا في الشيء انه سنة فهو ان النبي صلى الله عليه وآله
قد امر به وداوم عليه او كان يديم فعله ليقتدى به وهو مأخوذ من سننت الماء اذا واليت بين
صبه ولا فصل بين ان يكون واجبا او ندبا او مباحا وربما استعمل الفقهاء هذه اللفظة
فيما يكون مندوبا اليه من الشرعيات ليفصلوا بينه وبين الواجب فيقولون ان ركعتي
الفجر سنة وصلوة الغداة فريضة والاصل ما قدمناه فاما الفعل الحسن فعلى جميع ما اشبه
يقع من كل فاعل قديما كان او محدثا الا انه يمنع من التسمية في بعض الاقسام في افعال القديم

لما قدمناه من الشرط المفقود فيه واما القبيح فانه يختلف احوال الفاعلين فيه فالقديم
تعالى لا يجوز ان يقع منه شي من القبيح لعلمه بقبحه فانه غني واما الانبيا عليهم السلام فكذلك
لا يقع منهم شي من القبيح اصلا سواء كان من البغي او من المنكر وكذلك حكم الائمة
الحافظين عليهم السلام فاما من ليس بنبي ولا رسول ولا امام فانه يجوز ان يقع منه الفعل القبيح
الا من اخبر الله تعالى عنه انه لا يختار القبيح فيعلم ذلك من حاله وسواء كانوا من البشر او من الملائكة
لا يختلف حالهم في ذلك وقد لا يقع من الانبياء والرسل والائمة عليهم السلام ما ينفر عن قبول
اقوالهم وان لم يكن ذلك قبيحا وامثلته كثيرة لا يحتاج الى ذكرها هاهنا وقد يجوز ان
يختص الانبيا بافعال شرعية دون غيرهم وكذلك يجوز في احاد الامة ان يختص واحد منهم
بشي من الشرع دون غيره فهذه جملة كافية في هذا الباب ان شاء الله تعالى **فصل**
في ذكر معنى التاسي بالنبي عليه السلام وهل يجب اتباعه في افعاله او جمع القول فيه كيف
التاسي لا يكون الا باعتبار شيئين احدهما صورة الفعل والثاني الوجه الذي وقع عليه الفعل
والذي يدل على ذلك انه عليه السلام لو صلى لم يكن لنا اتباعه والتاسي به بان نصوم او نحج
او نعتكف وانما كان ذلك لمخالفتنا له في الفعل عليه السلام وكذلك لو صلى عليه السلام على جهة
الندب لم يكن من صلى على جهة الوجوب متبعا له وكذلك لو صلى عليه السلام على جهة الوجوب
لم يكن من صلى على جهة الندب متبعا له في الفعل في الوجه الذي وقع عليه الفعل وكذلك
لو اخذ من انسان دراهم على جهة الزكوة لم يكن من اخذ الدراهم منه مثلا غصبا او عن
ثمن مبيع متبعا له لمخالفته الوجه بين على ما قلناه بل متى كان فعلنا مخالفا في الوجه كان ذلك
مخالفا له كما لو خالف فعلنا الفعل في الصورة على ما بيناه وقد كان يصح من جهة العقل

ولا متبعا له وان كان كذلك
في نفس فعله

ان يلزمنا جميع افعاله التي يفعلها وان لم يراع وجوه ما يفعله وسوا فعله على جهة الوجوب
او الندب ويكون واجبا علينا ذلك على كل حال لكن ذلك يحتاج الى دليل شرعي ولم يدل
دليل على ذلك اصلا ولولا الدليل عليه لما كان ذلك اتباعا له ولا تاسيا بل يكون
واجبا علينا القيام بالدلالة على ذلك لانه اذا فعل الفعل على جهة الوجوب او الندب
او الاباحة وفعلنا على غير ذلك الوجه لا يكون متبعين له لما قلناه فاذا ثبت ان معنى التاسي
ما قلناه وجب ان يراعى في حصول العلم بصورة الفعل وبالوجه الذي حصل عليه الفعل
ليصح لنا التاسي والوجه الذي يقع عليه الفعل على ضربين احدهما يقارن الفعل نحو
نية الوجوب او الندب والاباحة وهذا هو الذي ينبي عنه هذا اللفظ على الحقيقة و
الثاني المعنى الذي له ان يفعله وان لم يصح ان يكون مقارنا نحو ان يزيل النجاسة
عن ثوبه لاجل الصلوة وانما يكون الواحد منا متبعا له بان يزيلها لها لا اذا فعلها بنية ازالته
تنظيفا فلا يكون متبعا له وكذلك ان توضا لا لازالة الحدث او للصلوة فاتباعه انما
يكون على هذا الوجه فاما موافقته له عليه وآله السلام في الفعل فيطلق على وجهين احدهما
ان يوافقه مساواته في صورة الفعل والثاني مساواته في صورته في الوجه الذي وقع عليه
الفعل وهذا الظاهر في الاستعمال واما المخالفة فقد يكون في القول وقد يكون في الفعل
معا فالمخالفة في الفعل هو ان يعلم بالدليل وجوب التاسي به فاذا لم نتاس به كان مخالفا
له فاما اذا لم يدل الدليل على ذلك فان هذه اللفظة لا يستعمل الا على ضرب من المجاز و
لذلك لا يقال ان الحائض خالفت النبي عليه السلام في ترك الصلوة فاما المخالفة في القول
هو ان يامرنا بفعل ان نفعله او نفعل خلافه فيكون مخالفين له واما اتباع المامور

بان يفعل

الامام في الصلوة فعند اكثر الفقهاء جار على الوجه الذي قدمناه ومنهم من اجاز ان يكون
الامام مؤديا فرضا والمأموم يكون متنفلا وان قال قائل ذلك ان يقول انما قلت ذلك لدليل
دل عليه ولولا ذلك لكان الظاهر من اتباعه يقتضي خلاف ذلك ولهم ايضا ان يقولوا ان اتباعه يصح بان
يفعل الفعل متبعا به وان يوافق في نية الصلوة فقط دون وجوبها او ندبها فليس في ذلك
نقض لما قدمناه وقد وصف من انكر جواز التاسي به عليه السلام في افعاله بانه يخالف لكن هذا
الخلاف يرجع الى القول لا الى الفعل واما الذي يدل على انه لا يجب من جهة العقل التاسي
به ولنا مثله في افعاله ان مصالح العباد يجوز ان تختلف في الشرعيات كما ثبت في كثير
من ذلك الا ترى ان الحائض يفارق حكمها حكم الطاهر وحكم الغني يفارق حكم الفقير
في وجوب الحج والزكوة عليه وكذلك يخالف حكم الصحيح حكم العليل في كيفية اداء الصلوة
وكذلك يخالف حكم المسافر حكم الحاضر وامثلة ذلك اكثر من ان تحصى واذا ثبت ذلك فلا
يمتنع ايضا ان يكون مصالح النبي صلى الله عليه وآله مختصة به ويكون حالنا بخلاف حاله بل ربما
كانت مفسدة لنا حتى متى فعلناها كنا عاصين واذا ثبت ذلك وجب الرجوع في مشاركتنا
له في ذلك الى السمع فان دل الدليل على حكمه به والا بقي على الاصل على ما بيناه ونفارق افعاله
عليه السلام في هذا الباب اقواله لانه عليه السلام بعث ليعرفنا مصالحنا وتعريفه لنا ذلك يكون
بالقول فلو لم يرجع الى قوله لادى الى خروجه من ان يكون رسولا وليس كذلك فعله عليه السلام لانه
اذا امر بالشيء فقد اراده منا فيجب ان نفعله ان كان واجبا وان نرغب فيه ان كان ندبا ولا
يجب ان نفعل فعلا رايناه يفعله لان ذلك لا يدل على انه اراده منا ويدل على ذلك ايضا
ان افعاله عليه السلام تخصه ولا تتعدى الى غيره الا بدليل فنعلم بذلك الفرق بين القول والفعل

فان قيل

فان قيل ان هذا المذهب يوجب القول عليكم بان تجوزوا مخالفته في جميع افعاله الشرعية
وتجويز ذلك يقتضي التنفير عن قبول قوله فيجب الحكم بفساده قيل لهم لا خلاف ان
النبي عليه السلام لو نص لنا على ان نخالفه في افعاله الشرعية لجاز ولم يوجب ذلك التنفير
عن قبول قوله وكذلك اذا دل العقل على ما ذكرناه يجب القول بجوازه ولم يوجب ذلك
التنفير عن قبول قوله وصحة ما قلناه يبين فساد قول من قال ان افعاله على الوجوب عقلا
واما الذي يدل على وجوب التاسي به في جميع افعاله الا ما خص به من جهة السمع فلا خلاف
فيه بين الامة في الرجوع الى افعاله عليه السلام في تعرف الاحكام في الحوادث كما انه يرجع الى
اقواله عليه السلام في مثل ذلك فاذا صح ذلك وكان اقواله حجة يجب ان يكون افعاله حجة ولا
خلاف في انه اذا فعل الفعل على وجه الاباحة وعلم ذلك من حاله لا يجوز ان نفعله على وجه
الوجوب ولا ان نحكم بوجوبه علينا وانما اختلفوا في افعاله التي لا نعلم على اي وجه وقعت
منه هل نحكم بوجوب مثلها علينا ام لا ولم يختلفوا في ان افعال النبي عليه السلام التي هي عبادة
نحو الصلوة والصيام يجب التاسي به فيها واختلفوا فيما عدا ذلك فمنهم من يقول
لا يجب التاسي به الا بدليل يخص ذلك ومنهم من يقول ان ما دل على وجوب التاسي به في
بعض يدل على التاسي به في سائره فجميع افعال الرسول فانه يتاسى به الا ما استثني منها وما قدمناه
يدل على صحة ذلك وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى
فاتبعوه يدلان على ان لنا على التاسي به واتباعه فيما يصح اتباعه فيه من قول او فعل وما
ظهر من حال الصحابة من رجوعهم الى افعاله عليه وآله السلام نحو ما روي عن عمر انه قبل
الحجر وقال اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله قبلك ما قبلتك ورجوعهم

الى ازواجه عليه السلم في ثبوت ما كان يفعله ليفعلوه يدل على ذلك ايضا ما روي عن ام
سلمة انها سئلت عن القبلة للصايم فاجابت ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان
يفعل ذلك فرجع السايل اليها وقال ان الله غفر لنبيه ما تقدم من ذنبه وما تاخر
وليس سبيله سبيل غيره فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك فانكر ذلك
وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم يدل على ذلك ايضا واعلم ان التاسي انما يكون فيما
يعلم حكمه بفعله فاما اذا كان قوله بيانا او كان تنفيذا او كان امتثالا لقول متقدم
فانه يفعله لذلك لان القول قد دل على وجوبه لا لانه عليه السلم فعله ولا معنى لقول من قال انا
ان نتاسى في ذلك كما انا لا نقول ان نتاسى به في العقليات لان ما له كان يفعل ذلك
وبالطريق الذي عرف عليه وآله السلم وجوب الفعل به نعرف وجوبه فحاله كحالنا في ذلك

فصل في الدلالة على ان افعاله عليه السلم كلها ليست على الوجوب ذهب مالك
واصحابه وطايفة من اصحاب الشافعي الى ان افعال النبي عليه وآله السلم كلها على الوجوب
وذهب الباقون الى انها ليست على الوجوب واختلفوا فقال بعضهم انها على الاباحة وقال
بعضهم انها موقوفة على الدليل وذهب المتكلمون وابو الحسن الكرخي الى ان افعاله عليه
وآله السلم على اقسام فمنها ما يكون بيانا لمجمل فذلك في حكم المبين ان كان واجبا فعلى الوجوب
وان كان ندبا فعلى الندب وان كان مباحا فعلى الاباحة ومنها ما يكون امتثالا للخطاب
فذلك لا مدخل له في هذا الباب لان الخطاب اذا كان يتناوله ويتناولنا على العموم فعلينا
امتثاله كما عليه ذلك ومنها ما يكون فاعلا له على ما يقتضيه العقل او يفعله لمصالح الدنيا
فذلك ايضا لا مدخل له في هذا الباب ومنها ما يفعله من الشرعيات فهذا يجب ان

على الندب فقال بعضهم

يعلم

يعلم الوجه الذي عليه وقع فعله فيتبع فيه بان يفعل على ذلك الوجه ولا يصح ان يقال
في جملتها انها على الوجوب او على الندب او على الاباحة والذي يدل على ذلك انا قد بينا
ان ذلك لا يجب من جهة العقل في الفصل الاول وادلة السمع خالية عن ذلك فينبغي
ان ينفي كونها على الوجوب ويدل على ذلك ايضا ان فعله عليه السلم اذا كان يقع على وجوه كثيرة
فليس يخلو من ان يكون على الوجوب من غير اعتبار تلك الوجوه فالواجب ان يحكم بوجوب
الفعل علينا وان علمنا انه فعله على طريق الندب او الاباحة وهذا باطل بالاجماع و
ان كانت على الوجوب بان نعتبر الوجوه التي عليها يقع فهذا مناقض لان اعتبار وجوهه
ينفي وجوب جميعه ويدل على ذلك ايضا ان ظاهر فعله لا يعلم وجوبه عليه فبان لا يعلم
وجوبه علينا اولى ومخالف للقول في ذلك لان القول منه عليه السلم يعلم به وجوب ما
يتناوله علينا دونه من حيث كان امره الينا يخصنا دونه وليس كذلك فعله لانا نتبع له فيه
فاذا لم يدل على وجوبه عليه فبان لا يدل على وجوبه علينا اولى ويدل على ذلك ايضا ان
فعله عليه وآله السلم لا يدوم في جميع الاحوال بل قد يتركه احيانا كما يفعله احيانا فاذا صح
ذلك فليس بان يحكم بوجوبه لانه فعله باولى من ان يحكم بوجوب تركه لانه تركه اذ القول في
الترك فعل منه فهو بمنزلة الفعل في ذلك ويفارق ذلك الامر الذي ليس تركه بمنزلته فيما يختص
به وهذا اعتمد ما يستدل به في هذا الباب دون اكثر الناس فيه واما من خالف في هذا
الباب فليس يخلو خلافه من ان يقولوا ان ذلك يجب من جهة العقل من حيث كان نبيا
او من حيث كان في مخالفته تنفير فان قالوا بذلك فقد بينا في الفصل الاول انه لا يمتنع
ان يخالف حالنا حاله في المصالح وذلك يبطل ما قالوه او يقولوا ان ذلك واجب بالسمع

سمعي اعلى في ذلك فالواجب علينا ان نبين ان ما ادعوه دليلا او تعلقوا به ليس فيه دلالة
عليه لا ننكر ان يقوم على وجوب ذلك دليل لكن لا نثبت ذلك وقد استدلوا
للقول على ذلك باشياء منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره قالوا فحذرنا
عن مخالفته والامر يتناول الفعل كما يتناول القول لان الله تعالى قال يدبر الامر من
السماء الى الارض وقال واليه يرجع الامر كله وقال وما امر فرعون برشيد واذا ثبت ان
الامر يتناول الفعل كما يتناول القول وجب ان يكون افعاله على الوجوب والا لم يجب التحذير
عن مخالفتها والجواب عن ذلك ان الاية لا تدل على ما قالوه من وجوه احدها ان لفظ
الامر موضوع في الحقيقة للقول به لا لما قدمناه في اول الكتاب في باب الامر واذا صح ذلك
لم يتناول الاية الفعل وذلك يبطل التعلق بها ومما تقدم من قوله لا تجعلوا دعاء الرسول
بينكم كدعاء بعضكم بعضا يدل على ان المراد بالاية القول دون الفعل وان المراد
ما ندبهم اليه وامرهم به ومنها انه قيل ان الهاء في قوله عن امره يرجع الى اقرب المذكورين و
هو الله تعالى واذا ثبت ذلك فحكمها على الرسول ورجوعها حتى يمكن الاستدلال بها لا
يصح ولا يمكن ان يقال انه يرجع اليهما لان الكناية عن واحد فكيف يحمل على الاثنين و
منها ان قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لا يمكن حمله على العموم ولا بد من كون
القول مرادا به واذا وجب ذلك فلا يجوز ان يراد به الفعل وهذا انما يعتمده من ذهب
الى ان العبارة الواحدة لا يراد بها المعنيان المختلفان وقد بينا ان الصحيح خلاف ذلك
فالمعتمد اذن ما قدمناه ويجري مجرى ذلك ان يقال ان التحذير من المخالفة يقتضي وجوب
الموافقة والموافقة له عليه السلام في الفعل تقتضي ان يفعل الفعل على الوجه الذي فعله

ما قدمنا القول فيه وذلك يبطل كون افعاله كلها على الوجوب واستدلوا ايضا بقوله
فاتبعوه وانه امرنا باتباعه وامره تعالى على الوجوب فيجب كون اتباعه في افعاله واجبا وهذا
يبطل بما قدمناه من تفسير الاتباع لانا قد بينا ان المتبع انما يكون متبعا اذا فعله على
الوجه الذي فعله ومتى فعله على غير ذلك الوجه لا يكون متبعا بل يكون مخالفا ويجري ذلك
مجرى ان يفعل فعلا آخر لان اختلاف الوجهين في الفعل الواحد يجري مجرى الفعلين
وقد قال قوم في الجواب عن ذلك ان المتبع فيه محذوف وذكروا انه لا يصح اتباعه في اشياء مختلفة
وهذا ليس بصحيح لان لقائل ان يقول ان الظاهر يقتضي وجوب اتباعه في كل ما يصح ان
يقع فيه واستدلوا ايضا بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان
يرجو الله واليوم الآخر واذا جعله اسوة لزمنا التاسي به سيما وقد قال تعالى في سياق
الآية لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد لمن ترك التاسي به وهذا ايضا يسقط
بما قدمناه من معنى التاسي وقوله لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ليس بتهديد ولا وعيد
لان الرجا انما يكون في المنافع فكانه تعالى قال لمن كان يرجو ثواب الله والثواب قد يستحق بالندب
كما يستحق بالواجب وقد قيل في الجواب عن ذلك ان الله سبحانه لما قال لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة ولم يقل عليكم دل على انه رغبنا في ذلك وذلك لا يقتضي الوجوب و
الاول اقوى واستدلوا ايضا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والاستدلال بذلك
لا يصح لان طاعته لا يكون الا بفعل ما امر به وليس للفعل في ذلك مدخل الا ان يقترن
به قول يقتضي التاسي به واستدلوا ايضا بقوله وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه
فانتهوا والتعلق بذلك ايضا لا يصح لان معنى قوله ما آتاكم ما اعطاكم وادى اليكم وذلك لا يصح

الا في القول الذي نسمعه منه ونمتثله لان سمعنا له وحفظنا اياه وامتثالنا له يجري مجرى
ما نتناوله منه واستدلوا باخبار رووها في هذا الباب وما قلناه في تاويل الآيات قد نبه
على طريق القول فيها نحو ما روي عنه عليه وآله السلام انه خلع نعله في الصلوة فخلعوا نعالهم
وما شاكله لان ذلك انما يدل على ان ما فعله حسن يجوز فعله لا يدل على انه واجب لا يجوز
خلافه واستدل بعضهم على ذلك بان قال ان الفعل آكد من القول لانه عليه السلام اذا اراد
تحقيق امر فعل ذلك ليقتدى كذلك فعل في غير شي من المناسك والوضوء والصلوة
وغيرها فان يكون الفعل على الوجوب اولى وهذا ايضا يبطل بما قدمناه لان القول
يقتضي أنهم اذا ارادنا ما يقتضيه والفعل بخلافه وانما يكون فعله تحقيقا للامر اذا
وقع عقيبه فيقع موقع التاكيد واما اذا كان مبتدا فلا يصح ذلك فيه واستدل بعضهم
بان قال ان الوجوب اعلى مراتب الفعل فاذا عدمنا الدليل على اي حال فعله وعلى اي وجه
اوقعه لزمنا التاسي به فيجب ان نوقعه على وجه هو اعلى مراتبه وهذا كلام ليس تحته
فايدة لان كون الوجوب هو الاعلى ما قاله لا يقتضي انه خالف الحال وإلا ان فعله واجب
علينا فاني في ذلك ما يتعلق به واما من قال ان فعله على الندب او الاباحة فقوله يبطل
بمثل ما ابطلناه به قول من قال انها على الوجوب سوآء فلا فايدة لترداد القول فيه وهذه
جملة كافية في هذا الباب والله الموفق للصواب **فصل** في ذكر الوجوه التي
يقع عليها افعاله عليه السلام وبيان الطريق الى معرفة ذلك افعال النبي صلى الله عليه وآله
على ثلثة اقسام فعل وترك واقرار الفاعل على فعله وهي اجمع على ثلثة اقسام واجب و
ندب ومباح فما هو فعله عليه السلام ينقسم الى ثلثة اقسام الى بيان ما هو بيان له والى

لكونها اخبار احاد لا يصح الاعتماد عليها في هذا الباب

امتثال الخطاب والى ابتدا فاما هو بيان المبين على ضروب منها بيان المجمل ومنها تخصيص
العموم ومنها النسخ وينقسم قسمة اخرى منها ما هو قضاء على الغير ومنها ما هو متعلق
بالغير ومنها ما لا تعلق له باحد وليس يخرج عن هذه الاقسام شي من افعاله الشرعية فاما
ما لا تعلق لها بالشرع فلا طايل في ذكره ونحن نبين الطريق الى معرفة كل واحد من هذه
الاقسام لان معرفة طريقها تختلف اما الذي به يعلم ان فعله بيان فهو ان يعلم ان فعله
تقدم مما يحتاج الى بيان وتقدم هناك قول يمكن ان يكون بيانا له فيعلم ح انه الذي
يمكن تبيين ذلك به بيان ولا ادى الى عدم البيان مع الحاجة اليه ومنها ان يعلم ثبوت
ما يحتاج الى بيان ويبينه عليه وآله السلام على انه ما فعله بيان له بقوله او غيره وقد يعلم
ان فعله تخصيص العموم بان يقتضي رفع ما يقتضيه العام وقد تقدم القول في ذلك وكذلك
قد مضى القول وما يكون من فعله نسخا في موضعه ويعلم ان فعله جار على جهة الاباحة
او الندب او الوجوب بحسب ما يحصل لنا العلم بالمبين لانا بينا ان بيان الشي في حكمه
وقد مضى القول فيه واما ما به يعلم ان فعله امتثال فهو ان يتقدم علمنا بخطاب يقتضي
وجوب ذلك الفعل عليه على الحد الذي فعله فيعلم به انه امتثال الامر وكذلك القول اذا
اقتضى الندب او الاباحة واما ما به يعلم ان فعله ابتدا شرع فهو ان يعلم عدم هذين الوجهين
وانه ليس هناك قول يقتضي ما اقتضاه ذلك الفعل واما ما به يعلم فعله من تركه والفصل
بينهما وبين اقراره غيره على الفعل فالذي يجب ان يعلم في ذلك حكم تركه واقراره لانه
ما عداه لا اشكال فيه اما تركه فقد يكون تركا لامر يخصه وليس لذلك مدخل في
هذا الباب وقد يكون تركا لفعل يقتضي بعض الخطاب وجوبه فذلك تخصيص له واذا

ترك النبي عليه وآله السلام قطع يد سارق اقل من ربع دينار مع انه لا وجه يقتضي اسقاط
قطعه علم بذلك ان القدر الذي سرق لا يستحق به القطع فاما اذا جوزنا ان يكون
ساله ترك قطعه لامر آخر ولا بد ان على خلاف ذلك فلو ترك عليه السلام الفعل في وقت اقتضى القرآن
وجوبه فيه بعد ذلك نسخا او تخصيصا واذا ترك عليه السلام عند قيامه الى الثالثة الرجوع
الى الفعل دل ذلك على انه ليس من اركان الصلوة واما تركه الصلوة في وقت لعذر
فليس يدل على سقوطها بل يجوز ان يؤخره الى وقت آخر واما اقراره الغير على فعل لانه ان
كان لم يتقدم فيه بيان قبحه فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل
فعله او نهاه عنه في حال فعله فان كان قد تقدم بيان قبحه نظر فيه فان كان قد
علم من حاله انه يظن عليه السلام انه اذا انكر ترك المنكر عليه فعله فلم ينكره دل على حسنه
وان لم يعلم ذلك من حاله نظر فان كان قبح ذلك مستفادا بالشرع لا بالعقل فاذا لم ينكره
ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبيحا ويعلم قبحه من جهته
فانه عليه السلام اوهم منسوخ فادى تركه النكير لذلك الى التنفير عن القبول فعلى هذا يجب
ان يجري اقراره ولما الطريق الذي يعلم ان فعله عليه السلام مباح فوجوه منها انه لو كان
قبيحا لما فعله فيعلم بذلك انه حسن فاذا عدمنا الدليل على انه واجب او ندب علمنا انه
مباح ومنها ان يعلم بقوله انه مباح او انه نص عليه ومنها ان يكون فعله بيانا لمجملة تقتضي
فعلا مباحا فاما الطريق الذي به يعرف كون فعله ندبا فبان يعرف بان ما فعله قربة
شرعية ويعلم ذلك بوجوه منها ان يكون بيانا للندب ومنها ان يكون مما فعله عليه السلام
تارة في وقت مخصوص ويتركه اخرى بلا عذر ومنها ان يعلم انه قصد الى فعله في الصلوة

مرة ولم يفعله اخرى مع جواز الصلوة ومنها ان يعلم انه قد مدح عليه ولم يذم على تركه ولم
ينكر ذلك فاما ما به يعلم ان فعله وقع على جهة الوجوب فاشياء منها ان يكون بيانا لواجب
ومنها ان يكون مما لو لم يكن واجبا لما جاز ان يفعله نحو ان يركع في الصلوة بركوعين على
سبيل القصد ومنها ان يفعله على وجه قد صار امارة للوجوب نحو ان يؤذن للصلوة
ويأخذ من مال غيره بعد العدد والاحصاء فهذه الوجوه ومثلها كلها يعلم حال فعله عليه السلام
واما ما هو قضاء على الغير والخلاف في انه قضاء على الغير ظاهر ويكون على وجه لكن حكمه
سواء في ان قضاه يلزم المقضي عليه هذا اذا كان حكما فاما اذا كان جوابا لسؤال فقد يتنوع
يجب ان يحكم فيه بوجوب او غيره بحسب الدلالة واما ما يتعلق بالغير من فعله فنحو مدحه
وذمه وعقابه اما المدح فانه يدل على ان الممدوح ندب واما الذم فانه يدل على ان الفعل
الذي ذمه عليه قبيح فان ذمه لانه لم يفعل الفعل او تركه دل على وجوبه واما عقابه الغير
على بعض الافعال فانه يدل على قبحه ويدل مع ذلك على انه كبير عند من قال بالصغاير
فينبغي ان تجري افعاله عليه السلام على هذه الوجوه ويتبع فيها على الوجه الذي عليه تقع وبالله التوفيق

فصل في ذكر افعاله عليه السلام اذا اختلفت هل يصح فيها التعارض ام لا

لا يصح التعارض في افعاله عليه السلام لان التعارض انما يقع في فعلين ضدين او في فعل الشيء
وتركه ونحن نعلم انه لا يقع منه عليه السلام الفعلان الضدان ولا الفعل وتركه في حال واحد
وانما يقع منه الفعل وضده في حال اخرى وما يقع منه في الحالين وان تضادا فانه يمكن
التاسي به فيهما كما يمكن امتثال الامر والنهي اذا تضمنا فعلين في حالين ومتى هذه حاله لا
يصح التعارض فيه فصار فعله في هذا الباب مخالفا القول ولهذا لا يصح نسخ فعله في الحقيقة

وذلك ان فعله الاول لا ينتظم الاوقات حتى يكون فعله الثاني رافعا لما لولا رفعه لزم التاسي ولم
الاول على ما بيناه من نسخ القول لكن الامر وان كان كذلك فان الفعل الاول اذا علم انه
قد اريد به ادامته في المستقبل صح كون ما بعده ناسخا له وذلك لان الفعل اذا وقع هذا
الموقع جرى مجرى قول يعنا او ايجاب الفعل في الاوقات المستقبلة فكما يصح النسخ بقول
هذا حاله فكذلك يصح نسخ الفعل اذا كان هذه صفته وقد بينا ان النسخ قد يدخل في غير
القول من ادلة الشرع كما يدخل في القول في انه يخالف التخصيص الذي من حقه ان يتناول
الفعل الى غاية فقط وليس لاحد ان يعترض على ما قدمناه من نسخ الفعل بالفعل بان يقول
كيف يصح نسخ الافعال وليست باقوال لان ما بيناه قد اسقط ذلك فاما تخصيص الفعل
بالفعل فلا يصح لان الفعل لا يتناول الاشياء فيخص منها بعضها فاما من جهة المعنى
فان التخصيص في الفعل انما يكون بان يعلم ان المراد بالفعل الاول جميع المكلفين وذلك
الفعل واجب فاذا رايناه قد اقر بعضهم على تركه او مدحه عليه علم انه مخصوص من جملته و
سواء كان المدح والاقرار منه عقيب الفعل الاول او بعد ذلك او بعده بزمان متراخ
على ما جوزناه من تاخير البيان عن وقت الخطاب فاما من ابى ذلك فانه لا يجوز ذلك الا
اذا كان عقيب الفعل الاول على بعد ذلك عنه فاما تخصيصه عليه وآله السلام نفسه فانه
لا يصح لان التخصيص يدل على ان المخصوص من الجملة لم يرد وفعله عليه السلام قد ابان انه مراد
فيستحيل تخصيصه نفسه في الحال من هذا الوجه فاما في المستقبل فانه لا يمتنع فيه ولما
القول في فعله وامره اذا تضادا او تعارضا فانه يجب ان ينظر فيهما فان كان القول متقدما
وقد مضى الوقت الذي يجب فعله فيه ثم فعل عليه السلام ما يعارض ذلك فهو نسخ وذلك نحو تركه

قتل الشارب الخمر في المرة الرابعة بعد قوله فان شربها الرابعة فاقتلوه على ما يروونه مخالفا
وانما ذكرناه مثالا للوجوب فان فعل ذلك قبل مجي الوقت الذي تعبدنا بالفعل فيه فلا يصح
ان يكون نسخا بل يجب حمله على انه مخصوص لان النسخ قبل الوقت لا يجوز فاما اذا تقدم
ثم وجد القول الذي يقتضي رفع ما اقتضاه الفعل كذلك نسخ لا محالة لانه متاخر عن
حال الاستقرار او الفرض فان لم يعلم المتقدم من المتاخر وكان قوله يقتضي وجوب الفعل
او حظره وكان فعله يقتضي خلاف ذلك فالاخذ بالقول اولى لان فعله لا يتعداه الا
بدليل ومن حق قوله ان يتعداه ولا يصح ان يكون مقصورا عليه فاذا صح ذلك واجتمعا
فالواجب ان يتمسك بقوله ويحمل فعله على انه مخصوص به لان قوله عليه السلام لا يصح قصره
عليه ويصح قصر فعله عليه فاذا اجتمعا فبان يتمسك بالقول الذي من حقه ان يتناولنا
اولى من الفعل سيما وقد ثبت ان اقواله موقوفة على الدلالة وكل ذلك يوجب ترجيح قوله
على فعله عليه السلام فصل في انه عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من كان
قبله من الانبياء عليهم السلام ام لا عندنا ان النبي عليه وآله السلام لم يكن متعبدا بشريعة من
تقدمه من الانبياء لا قبل النبوة ولا بعدها فان جميع ما تعبد به كان شرعا له ويقول
اصحابنا انه عليه السلام قبل البعثة كان يوحى اليه باشياء تخصه وكان يعمل بالوحي لا اتباعا لشريعة
قبله واما الفقهاء فقد اختلفوا في ذلك والمتكلمون فالذي ذهب اليه اكثر المتكلمين
من اهل العدل وهو مذهب ابي علي وابي هاشم انه لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم وحكى
ابو عبد الله عن ابي الحسن انه ربما نصر هذا وربما نصر خلافه وفي العلماء من قال انه كان
متعبدا بشريعة من تقدم واختلفوا فمنهم من قال تعبد بشريعة ابراهيم عليه السلام ومنهم من

وان جميع ما تعبد به كان شرعا له دون من تقدمه

قال تعبد بشريعة موسى عليه السلام واختلف المتكلمون بانه عليه السلام قبل البعثة هل كان متعبدا
بشي من الشرايع ام لا فمنهم من قطع على خلافه ومنهم من توقف في ذلك وجوز كلا الامرين
والذي يدل على ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة المحقة لانه لا اختلاف بينهم في ذلك
واجماعها حجة على ما نستدل عليه ان شاء الله تعالى ويدل ايضا على ذلك ما ثبت بالاجماع
من انه عليه السلام افضل من ساير الانبياء ولا يجوز ان يؤمر الفاضل باتباع المفضول على ما
دللنا عليه في غير موضع فان قيل فمن اين يعلم انه كان قبل النبوة افضل من ساير الانبياء
قيل لم يخص احد تفضيله على ساير الانبياء بوقت دون وقت فيجب ان يكون افضل
في جميع الاوقات ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشريعة من تقدم لوجب ان
لا ينضاف جميع شريعته اليه لان ما يكون فيه متعبدا بشريعة من تقدم فانما يكون شرعا لذلك
المتقدم ويكون في حكم المودى عنه وكان يجب ان لا ينضاف جميع الشرع اليه كما لا ينضاف
الشرع الذي يؤدي عنه عليه السلام لما كان مؤديا عنه وفي علمنا باضافة جميع الشرع اليه دليل على انه
لم يكن متعبدا بشرع من تقدم ثم يخلو من ان يكون متعبدا بشريعة موسى وعيسى عليهما السلام
لان من شريعة قبلهما اندرست وهي مع ذلك منسوخة بشريعتهما فان قالوا كان متعبدا
بشريعة موسى عليه السلام فان ذلك فاسد من حيث كانت شريعته منسوخة بشريعة عيسى ع
وان قالوا كان متعبدا بشريعة عيسى عليه السلام كان فاسدا من وجهين احدهما ان شريعته
قد انقطع واندرس نقلها ولم تتصل كاتصال نقل المعجزة التي يقتضي ما هي عليه نقلها
فاذا لم يتصل لم يصح ان نعلم وفي ذلك اخراج له من ان يكون متعبدا بها والثاني ان
القول بذلك يبطل ما يعتمدون عليه من رجوعه الى التورية في رجم اليهوديين لانه كان يجب

عع انه لو كان متعبدا بشريعة
بعض من تقدمه من الانبياء
ومنهم من ...

ويدل ع ع وبك ان
انه لو كان متعبدا بشرع
من تقدم

انه يرجع

انه يرجع الى الانجيل دونها ويدل ايضا على صحة ما قلناه ان الذي يخالف في ذلك
لا يخلو قوله من انه تعبد بشريعة موسى بان امر بالتمسك بها امرا مبتدا وان كان
يحتاج الى ان يرجع اليهم في تعرف ما يتمسك به من شريعته او يقول انه تعبد بشريعته
بان امر بها لانها قد كانت شريعة له وان علمها من جهة الله تعالى فان ذهبوا الى ما قلناه
اولا فليس يخلو من ان يقولوا انه عليه السلام كان يمكنه ان يعرف شريعتهم من غير جهة الله تعالى الا
بالرجوع اليهم في تعرف ذلك او يقولوا انه كان يصح له ذلك وانما كان يعرف ذلك من جهة
الله تعالى فان قالوا بالاول فهو خلاف في المعنى والذي يبطل قوله اشياء منها ما استدل
به ابو علي وابو هاشم من انه عليه السلام لو كان متعبدا بشريعة من كان قبله لكان لا يتوقف
في قصة الظهار وقصة الميراث وقصة الافك على نزول الوحي عليه لان هذه الحوادث
معلوم ان لها احكاما في التورية ظاهرة فيما بينهم فلو كان متعبدا بها لكان يرجع الى التورية
ويبحث عن حكمها كما بحث بزعمهم عن الرجم ولكان توقفه على الوحي يجري مجرى شي قد تبين
له على الوحي وفي فساد ذلك دليل على انه لم يكن متعبدا الا بما انزل الله تعالى عليه وكان
يجب ايضا ان يرجع الصحابة في معرفة الاحكام الى التورية واهلها كرجوعهم الى القرآن
وفي تركهم ذلك دليل على انهم لم يتعبدوا بذلك ولا النبي عليه السلام ومنها ان النبي صلى
الله عليه وآله صوب معاذا في قوله اجتهد رايي عند عدم الكتاب والسنة فلو كان متعبدا
بشريعتهم لعده في جملة ذلك ولنبه معاذا على خطايه في ترك ذلك وان ارادوا القسم الآخر
فليس في ذلك خلاف ولا يوجب ذلك ان يكون متعبدا بشرع من تقدم لان
الامر بمثل شريعتهم اذا ورد عن الله تعالى وبين المامور به وذلك تعبد من الله تعالى

موسى ع بان قد دعا موسى الى شريعة ما لم
تنسخ والحجة قائمة عليه بذلك او يقول
بانه تعبد صح

ابتداء وليس يجب اذا امر الله بفعل تعبد به موسى عليه السلام ان يكون النبي صلى الله عليه وآله
متعبدا بشريعته لانه لا فصل بين ان يتعبد بذلك الفعل ان يذكره وبين صفته
وبين ان يلزمه ويضيفه الى موسى لان في الحالين جميعا هو الله تعالى المتعبد به واما من
قال انه عليه السلام كان متعبدا بشريعة موسى عليه السلام وقال انه كان يصح ان يعرف الشريعة من
جهته فقد ناقض لان التعبد بشريعته يقتضي صحة العلم بها من جهته فاما من قال
انه تعبد باشياء من شريعته بامر مبتدا او امر بان يرجع في معرفة ذلك اليهم فالذي
يدل على بطلان قوله ما قدمناه من الادلة وان كان هذا الوجه يقتضي كونه متعبدا بشريعتهم
اذا امر بذلك امر متعبد بالوحي ما ادعوه فكيف وذلك لا يصح واعلم انه لولا ما قدمناه من
الدليل على كونه افضل الانبياء عليهم السلام لم يمتنع عقلا ان يتعبد بشريعة من تقدم من الانبياء
لانه كما يجوز ان يتعبد بخلاف شريعتهم جاز ايضا ان يتعبد بمثل شريعتهم لان المصالح تختلف
وتتفق وكلا الامرين يجوز فيهما فلا يمتنع ان يعلم الله ان اصلاح النبي صلى الله عليه وآله
الثاني وصلاح امته في خلاف شريعة الاول فتعبد به وعلى هذا جرت سنة الله تعالى
في اكثر الانبياء ولا يمتنع ايضا ان يعلم ان صلاح الثاني وامته في مثل شريعة الاول
فيتعبد بها وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه لو كان كذلك لم يكن في بعثة النبي
الثاني واظهار المعجز عليه فايدة لان شريعته معلومة من جهة غيره وذلك انا انما نجوز
بعثة النبي الثاني بشريعة النبي الاول ان كانت تلك الشريعة قد اندرست وصارت بحيث
لا يعلم الا من جهة النبي الثاني او يكون النبي الاول مبعوثا الى قوم باعيانهم ويبعث النبي
الثاني الى غيرهم او بان يزاد في شريعة الثاني زيادة لا تعلم الا من جهته فهذه الوجوه تخرج

بعثة

بعثته من ان يكون عبثا فان قيل كيف يجري هذا التقدير على ما يعتمدون انتم من
ان كل شرع لا بد له من حافظ معصوم لا يجوز عليه الغلط واذا كان لا بد من ذلك على
مذهبكم فمتى اندرست الشريعة امكن الرجوع اليه فيها فلا يحتاج الى نبي آخر قيل انه
انما وجب حافظ الشرع معصوما اذا علمنا ارتفاع الوحي وانقطاع النبوة ونحن نعلم
ان التواتر لا يمكن حفظ الشرع به لانه يجوز ان يصير احادا فاذن لا بد للناس من حافظ معصوم
وليس كذلك في الشرايع المتقدمة لانه لا يمتنع ان يكون الشرايع محفوظة بالتواتر فمتى فرضنا
انها صارت احادا او بحيث لا ينقطع عذر المكلفين بنقلها بعث الله نبيا آخر يبينها
ويجددها هذا اذا فرضنا حال التكليف بالشريعة الاولى على من يجيء فيما بعد فاما
اذا فرضنا انه يجوز ان يكون الشريعة الاولى اذا صارت احادا او قد ارتفع وجب التمسك
بما في العقل فان ذلك لا يجب ايضا معه ان يكون لها حافظ ولا بعثة نبي آخر وكان يجوز
ايضا ان يتعبد باخبار الآحاد اذا صارت الشريعة في حد لا ينقل الا من جهة الخبر الواحد
وكل ذلك مفقود في شريعتنا لان الوحي قد ارتفع والرسالة قد انقطعت والتكليف باق
الى يوم القيمة والعمل بخبر الواحد غير صحيح على ما بيناه فيما مضى ولو لم يكن لها معصوم
والتواتر يصير احادا اذا كان ذلك يؤدي الى ان الشرع غير محفوظ اصلا وذلك لا يجوز
واستدل من خالفنا على صحة قوله باشياء منها انه لو لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم لم
يكن يركب قبل بعثته ولا ياكل اللحم المذكى ولا كان يحج ويعتمر ولا كان يركب البهايم ويحمل
عليها لان جميع ذلك يحسن سمعا وفي علمنا بانه كان يفعل ذلك دليل على صحة ما قلناه
وهذا لا يلزمنا على ما قررناه من مذهبنا في هذا الباب لانا قلنا انه قبل بعثته كان يوحى

اليها مختصر ولاجل ذلك كان يفعل ما يفعل من الاشيآء التي ذكروها لان صح منه
فعلها وانما سوّ وافقنا في هذا المذهب وخالفنا في هذه الطريقة فانه يقول ان تذكية
البهائم وفعل الحج والعمرة لو ثبت انه لم يكن ذلك لم يثبت ممّا روي من ذلك فانما
طريقه اخبار الاحاد ولا نعول عليها في هذا الباب واما اكل اللحم المذكّى فحسن في العقل
وليس فيه دليل على ما قال السايل لانه بمنزلة اكل ساير المباحات ولم يثبت عنه عليه السلم
انه كان يامر بالتذكية لياكل اللحم ليسوغ التعلق به وان ركوب البهيمة والحمل عليها فذلك
يحسن عند كثير منهم لما في ذلك من المنافع التي تتوصل اليها من العلف وغير ذلك
ويخالفه الذبح لان الذبح يقطعها عن المنافع وتعلقوا ايضا برجوعه عليه وآله السلم
الى التورية في رجم اليهوديين وذلك لا يصح لان ذلك من اخبار الاحاد التي لا يعتمد في
هذا الباب ولو كان كذلك لرجع الى التورية في ساير الاحكام ولما كان ينتظر الوحي على
ما بيناه وفي تركه الرجوع اليها دليل على انه لم يرجع اليها في الرجم فسقط بذلك ما تعلقوا
به وقد قيل في الجواب عن ذلك انه انما رجع اليهم لانه قد كان اخبر ان في التورية قد رجم
الزاني فاراد ان يحقق صدقه ليدلهم على نبوته بالرجوع اليهم لا انه رجع اليهم ليعرف ثبوت
الرجم من جهتهم قالوا ولو كان رجوعه اليهم لما قالوه لرجع اليهم في غيره ايضا ولوجب
ان يتعرف هل الرجم في التورية على كل زان او هو على المحصن فقط ولوجب ان لا يقبل
قول اليهود الذين رجع اليهم لانه يقول مثلهم لا يقع العلم ولانه عليه صفته يقبل قولهم
في الديانات ولما مدحهم في ان ذلك في التورية لانه قد ظهر تحريفهم لكثير منها فدلّ
جميع ذلك على بطلان تعلقهم به وتعلقوا ايضا بقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا

انه صح ما قرره

وبقوله فبهداهم اقتده وبقوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
وهو عليه السلم من جملتهم وذلك يقتضي صحة ما قالوه قيل له انما الملة التي امرنا
باتباعها فهو دين ابراهيم لان الملة هي الدين والمراد بذلك التوحيد والعدل بين ذلك
قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقد علمنا ان الملة يستحق
الرغب عنها هذا الوصف هي العقليات واما قوله فبهداهم اقتده فانه اراد بذلك
ادلتهم التي تدل على العقليات لان ذلك هو الذي يضاف اليهم فاما الشريعة فقوله
هو الدليل فيها والاضافة فلا تصح فيها واما قوله فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
فالمراد به ما قد بيناه ويدل على ذلك قوله يحكم بها النبيون وظاهر ذلك يقتضي ان كل
من كان قبل موسى قد حكم بذلك ولا يصح مع ذلك حمله على الشرعيات فهذه جملة كافية
في هذا الباب • الكلام في الاجماع فصل في ذكر اختلاف الناس
في الاجماع هل هو دليل ام لا ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء باسرهم على اختلاف
مذاهبهم الى ان الاجماع حجة وحكي عن النظّام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر
انهم قالوا الاجماع ليس بحجة واختلف من قال انه حجة فمنهم من قال انه حجة من جهة العقل
وهم الشذاذ وذهب الجمهور الاعظم والسواد الاكثر الى ان طريق كونه حجة السمع دون العقل
ثم اختلفوا فذهب داود وكثير من اصحاب الظاهر الى ان اجماع المراعى هو اجماع اهل
المدينة دون غيرهم غير انه حجة في كل عصر وذهب الباقون الى ان الاجماع حجة في كل
عصر ولا يختص ذلك بعصر الصحابة ولا باجماع اهل المدينة والذي اذهب اليه ان
الامة لا يجوز ان يجتمع على خطا وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا

اصحابه الجم دون غيرهم
من اهل الاعصار وذهب مالك
ومن تابعه الى ان الاجماع

المخلفون بعد نبيهم ... ومالك

يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه
كما يجب الرجوع الى قول الرسول عليه وآله السلم وقد دللنا على ذلك في كتابنا تلخيص
الشافي واستوفينا كل ما يسال على ذلك من الاسولة واذا ثبت ذلك فمتى اجمعت الامة
على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل اجوزوا ان
يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك
لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلما عند من خالفنا من الاجماع اخل ذلك باجماعهم
فان قيل اذا كان المراعى في باب الحجة قول الامام فلا تذكروا الاجماع المعصوم فلا فائدة
في ان تقولوا ان الاجماع حجة لم يعتبر وذلك بل ينبغي ان يقولوا ان الحجة قول الامام ولا
تذكروا الاجماع قيل الامر وان كان على ما تضمنه السؤال فان لاعتبارنا بالاجماع فائدة معلومة
وهي انه قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع
ليعلم باجماعهم ان قول الامام المعصوم داخل فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو
الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة ولم نعتبر سواه على حال من الاحوال ومتى فرضنا
ان الزمان يخلو من معصوم حافظ للشرع لم يكن الاجماع حجة على وجه من الوجوه و
الذي يدل على ذلك انه لا دليل على حجيته لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع واذا لم
يكن دليل وجب على العقل نفي كونه حجة لفقد ما يدل عليه ونحن نتتبع ما يعتمد الخصوم
في هذا من جهة العقل والشرع معا ونبين انه لا دلالة فيه في شيء من ذلك اعتمد من قال انه
حجة من جهة العقل على انهم مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد واختلاف ارائهم وبعد
هممهم لا يجوز ان يجمعوا على خطاء ولو جاز ذلك لجاز ان يتفقوا على اكل طعام واحد

ولباس

ولباس واحد وفعل واحد وان ياتي الشعرا الكثيرون بقصيدة واحدة في معنى واحد
وعروض واحد وكل ذلك يعلم بطلانه ضرورة وفي صحته دليل على انهم لا يجمعون
على خطا وهذا ليس بشي لان جميع ما ذكروه لا يشبه مسئلة الاجماع لان جميع تابع
للدواعي والاراء واختلاف الهمم والعادة مانعة من اتفاقهم في الدواعي والاراء في
الاشيا التي ذكروها وليس مسئلة الاجماع من هذا الباب لانه يجوز ان تدخل عليهم الشبهة
فيعتقدوا فيما ليس بدليل انه دليل فيجمعوا عليه وقد دخلت الشبهة في مثل اسنادنا واكثر
منهم فيما يتعلق بباب الديانات لان اليهود والنصارى ومن خالف الاسلام قد
اتفقوا على ابطال الاسلام وتكذيب نبينا عليه وآله السلم وهم اكثر من المسلمين اضعافا
مضاعفة وليس اجماعهم على ذلك دليلا على بطلان الاسلام لانهم انما اجمعوا لدخول
الشبهة عليهم ولانهم لم ينعموا النظر في الطريق الموجبة للقول بصحة الاسلام فيجمعوا على ان
ذلك ان منع من اجماعهم على باطل فانما يمنع من اتفاقهم على ذلك ولا يمنع ان يتفقوا على
خطاء مع العمد والتواطو لان التواطو على امثالهم ومن هو اكثر منهم جايز وانما يومن
من ذلك اذا دل الدليل على كونهم حجة وثبت ذلك فاما قبل ثبوته فنحن في شك من ذلك
فالمنع منه غير صحيح فان قالوا لو جاز عليهم الخطا فيما يجمعون عليه لجاز على المتواترين الخطا
فيما يخبرون به لان الامة باجمعها اكثر من قوم متواترين يقطع بنقلهم الحجة ولو جاز
ذلك على التواتر لتعادى ذلك الى ان لا نثق بشيء من الاخبار ولا نعلم شيئا نقلوه وذلك
يودي الى ما يعلم ضرورة خلافه قيل التواتر لم يكن حجة من حيث انه لا يجوز عليهم الخطا
وانما كان حجة لانهم نقلوه ونحو ذلك يؤدي الى ما يعلم ضرورة خلافه قيل التواتر لم يكن

الاثری

ولذلك المعول في اجماع الامة

نقلا يوجب العلم الضروري عند من قال بذلك او علما لا اختلاج فيه الشكوك عند من قال بالاكتساب والحجة في نقلهم حصول العلم بما نقلوه لا مجرد النقل وكان يجوز ان لا ينقلوا او ان نقلوه اما خطاء او عمدا فيخرج خبرهم من ان يكون موجبا للعلم فيلحق حينئذ بباب الاجماع الذي نحن في اعتبار كونه حجة ام لا وهذا بين الاشكال فيه ولم يعتمد هذه الطريقة الا الشذاذ من القائلين والمحصلون منهم عولوا على ادلة السمع في هذا الباب ونحن نذكر ما اعتمدوه ونتكلم عليه ان شاء الله تعالى واجل ما اعتمدوه قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا قالوا فتوعد الله على اتباع غير سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول فلولا انهم حجة يجب اتباعهم في ما اجمعوا عليه والا لم يجب ذلك والكلام على هذه الآية من وجوه اولها ان في اصحابنا من ذهب الى ان الالف واللام لا يقتضيان الاستغراق والشمول بل هما مشتركان لهما ولغيرهما فاذا كان كذلك كانت الآية كالمجملة يحتاج الى بيان ويحتمل ان يكون اريد بها جميع المؤمنين ويحتمل ان يكون اراد بعضهم ولا يمكن حملها على الجميع لفقد دلالة الخصوص لان لقائل ان يقول احملها على الاقل لفقد الدليل على ان المراد بها الكل واذا جاز ان يكون المراد بها الله بعضهم فليس بان يحملوا على بعض المؤمنين اولى منا اذا حملناها على الائمة من آل محمد عليهم السلم ويسقط بذلك غرضهم ونحن نكون احق من حيث قام الدليل على عصمتهم وطهارتهم وايضا

بوقوع الخطا من جهتهم وثانيها ان لفظة سبيل محتملة لما يقتضي الوحدة ولا يجب حملها على كل سبيل فكيف يمكن الاستدلال بها على ان كل سبيل المؤمنين صواب يجب اتباعه وليس لهم ان يقولوا اذا فقدنا دليل الاختصاص حملناها على العموم لان لقائل ان يقول اذا فقدنا دلالة العموم حملناها على الخصوص كما قلناه في الوجه الاول وثالثها انه تعالى توعد على غير اتباع سبيلهم وفي ذلك دلالة على وجوب اتباع سبيلهم فيجب ان يكون اتباع سبيلهم موقوفا على الدلالة وليس لهم ان يقولوا ان الوعيد لما علقه باتباع غير سبيلهم جاز ان تعلقه بالعدول عن سبيل المؤمنين وترك اتباعهم فلانه يقتضي لا محالة ان اتباع سبيل المؤمنين صواب وان الوعيد واجب لتركه ومفارقته وذلك ان هذه دعوى محض لانه لا يمتنع ان يكون اتباع غير سبيلهم محرما واتباع سبيلهم مباحا او محرما ايضا بين ذلك انه لو صرح بما قالوه حتى يقول اتباع سبيل غير المؤمنين محظور عليكم واتباع سبيلهم يجوز ان يكون قبيحا وغير قبيح فاعملوا فيه بحسب الدلالة او يقول واتباع سبيلهم مباح لكم لساغ هذا الكلام ولم يتناقض واذا كان سايغا بطل قول من قال ان النهي عن اتباع غير سبيلهم موجب لاتباع سبيلهم وانه يجري مجرى التحريم لمفارقة سبيلهم والعدول عنها وليس لهم ان يقولوا ان من لم يتبع غير سبيل المؤمنين فلا بد من ان يكون متبعا لسبيلهم فمن هيهنا حكمنا بان النهي عن احد الامرين ايجاب للآخر وذلك ان بين الامرين واسطة وقد يجوز ان يخرج المكلف عن اتباع غير سبيلهم

واتباع سبيلهم بان لا يكون متبعا سبيل واحد وليس لهم ان يقولوا ان غير
ههنا بمعنى الا فكانه تعالى قال لا يتبع الا سبيل المؤمنين لان احدنا لو قال العقوبة
من اكل غير طعامي فلم العقوبة فالمتعارف من ذلك ان اكل طعامه مخالف لذلك
وان العقوبة انما يتعلق بمجرد عن ان يكون اكلا لطعامه لان غير ههنا
ليس بواجب ان يكون بمعنى الا الموضوعة للاستثناء بل جائز ان يكون بمعنى خلاف
فكانه قال لا يتبع خلاف سبيل المؤمنين وما هو لغير سبيلهم ولم يرد لا تتبع الا
سبيلهم وقول القائل من اكل الطعامي عاقبته لا يفهم من ظاهر لفظه ومجرده
ايجاب اكل الطعام بل المفهوم خطر اكل ما هو غير طعامه في الخطر والاباحة وهو متحمل
الايجاب موقوف على الدليل واقل احوال هذا اللفظ عند من ذهب الى ان لفظ
غير مشترك بين الاستثناء وغيرها وان ظاهرها لا يفيد احد الامرين ان يكون محتملا
لما ذكرناه من خطر اكل غير طعامه ومحتملا لايجاب اكل طعامه ووضع لفظ غير
مكان لفظ الا انما يكون في بعض المواضع يفهم عن مستعمل هذه اللفظة ايجاب
اكل طعامه لا بمجرد اللفظ بل بان يعرف قصده الى الايجاب او بغير ذلك من دلائل
الحال ولولا ذلك لما حسن ان يقول القائل من اكل غير طعامي عاقبته ومن اكل طعامي
ايضا عاقبته وكان يجب ان يكون نقضا او جاريا مجرى قوله من اكل الا طعامي
عاقبته ومن اكل طعامي عاقبته فلما حسن ذلك مع استعمال لفظة غير ولم يحسن
مع استعمال لفظة الا دل على صحة ما قلناه فان قيل لو لم يكن اتباع سبيل غير
المؤمنين حجة وصوابا لكان حاله في انه قد يكون صوابا وخطا بحسب قيام الدلالة

غير

غير

استثنا

على ذلك حال اتباع غير سبيلهم في انه قد يكون صوابا او خطا ولو كان كذلك لم يصح
ان تعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم دون اتباع سبيلهم فكان يبطل معنى الكلام
قيل له غير منكر ان تعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم من حيث علم ان ذلك لا يكون الا
خطا ويكون اتباع سبيلهم مما يجوز ان يكون خطا وصوابا ولو لم يكن كذلك و
كان الامران متساويين لجاز ان تعلق الوعيد باحدهما دون الآخر ويكون الصلاح
للمكلفين ان يعلموا خطر اتباع غير سبيلهم بهذا اللفظ ويعلموا مساواة اتباع
سبيلهم له في الخطر بدليل آخر كما يقول اكثر خصومنا ان قوله عليه السلم في سائمة الغنم
الزكوة لا يجب ان يفهم منه رفع الزكوة فيما ليس بسائمة ومساواتها لحال السائمة
بل يجوز ان يكون الحكم واحدا ويعلم في السائمة بهذا القول وفي غيرها بدليل آخر فان
قيل ان ذلك يجري مجرى قول احدنا لغيره لا يتبع غير سبيل الصالحين في انه يجب
على اتباع سبيل الصالحين وان لا يخرج عن ذلك قيل القول في هذا المثال كالقول
فيما تقدم وظاهر اللفظ والاطلاق لا يدل على وجوب اتباع طريقة الصالحين وانما
يعقل بالدلالة ولان المخاطب اذا كان حكيما علم من حاله انه لا بد من ان يوجب
اتباع طريقة الصالحين ويحث عليها وما يعلم الا من حيث ظاهر اللفظ خارج عما نحن
فيه ولو ان احدنا قال لمن ذكر الصالحين لا يتبع غير سبيل طريقة زيد لم يجب ان
يفهم من اطلاقه ايجاب اتباع طريقته ولولا ان الامر فيما تقدم على ما قلناه دون
ما ادعاه السائل لوجب في من قال لغيره لا تضرب غير زيد ثم قال ولا زيدا ان يكون
تناقضا في كلامهم من حيث كان قوله لا تضرب غير زيد ايجابا بالضرب وقوله ولا

زيدا خطر الذلك والعلم بصحة هذا القول من مستعملة وانه غير جار مجرى
قولنا اضرب زيدا ولا تضرب دلالة على استقامة تاويلنا الاية ورابعها انه
تعالى حذر من خالف سبيل المؤمنين وعلق الكلام بصفة من كان مؤمنا
فمن اين لخصومنا انهم لا يخرجون من كونهم مؤمنين وهم اذا خرجوا عن الايمان خرجوا
عن الصفة التي تعلق الوعيد بخلاف سبيل من كان عليها وليس لهم ان يقولوا لا
يصح ان يتوعد الله تعالى وعيدا مطلقا على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين
الا وذلك ممكن في كل حال ولا يصح ذلك الا في ان يكون ممكنا الا بان تثبت في كل عصر
جماعة من المؤمنين يبين ذلك انه كما توعد على العدول عن اتباع سبيلهم توعد
على مشاقة الرسول فاذا وجب في كل حال صحة المشاقة ليصح الوعيد المذكور فكذلك
ان يصح في كل حال اتباع سبيلهم والعدول عنها لانه ليس يجب من حيث يتوعد تعالى
توعدا مطلقا على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين ثبوت مؤمنين في كل عصر
وانما يقتضي الاية التحذير من العدول عن اتباعهم اذا وجدوا ويمكن من اتباعهم و
تركه ولسنا نعلم من اي وجه ظن ان التوعد على الفعل يقتضي امكانه في كل حال
وليس هذا مما يخل فيعتمدنا شبهة على مثلكم ونحن نعلم ان البشارة بنبينا عليه السلم
قد تقدمت على لسان من سبقت نبوته كموسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلم
وقد امر الله تعالى امتهم باتباعه وتصديقه واشار لهم الى صفاته وعلاماته وتوعدهم
على مخالفته وتكذيبه ولم يكن ما توعد عليه من مخالفته واوجبه من تصديقه واتباعه
ممكنا في كل وقت ولا مانعا من اطلاق الوعيد وقد قال شيخهم ابو هاشم وتبعه على

هذه

هذه المسألة جميع اصحابه ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما
كسبا نكالا من الله الاية لا يقتضي وجوب من يستحق القطع على سبيل النكال ولو لم يقع
التمكن ابدا الا بالوقوف على من هذه حاله الا بدليل الاية وعولت في قطع من يقطع
من السراق المشهود عليهم او المقرين على الاجماع واذا صح هذا فكيف يجب من حيث اطلق
الوعيد على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين وجود مؤمنين في كل عصر وما المانع من
ان يكون الوعيد يتعلق بحال مفقودة كانه تعالى قال لا تتبعوا غير سبيل المؤمنين اذا
حصلوا ووجدوا فعلم بذلك بطلان ما تعلق به السائل وخامسها انه تعالى توعد
على اتباع غير سبيلهم على تسليم عموم المؤمنين والسبيل فان الاية لا تدل على
جواز اتباعهم في كل عصر بل هو كالمجمل المفتقر الى بيان فلا يصح التعلق بظاهره و
ليس لاحد ان يقول اني احمله على كل عصر من حيث لم يكن اللفظ مختصا بعصر
دون عصر لان هذه الدعوى نظيرة الدعوى المتقدمة التي بينا فسادها وليس
لاحد ان يقول اني اعلم وجوب اتباعهم في الاعصار كلها بما علمت به وجوب اتباع
النبي صلى الله عليه وآله في كل عصر فما قدح في عموم احد الامرين قدح في عموم الاخر لانا
نعلم عموم وجوب اتباع الرسول عليه السلم في كل عصر لا بظاهر الخطاب بل بدلالة لا يمكن دفعها
فمن ادعى في عموم وجوب اتباع المؤمنين دلالة فليحضرها وليس له ان يقول اذا لم يكن
فيها تخصيص وقت دون وقت وجب حملها على جميع الاعصار لان المخالف له ان يقول
واذا لم يكن فيها دليل على عموم الاعصار وجب حملها على اهل عصر واحد وهو حال
زمن الصحابة على ما ذهب اليه داود والامامية الفصل وسادسها ان قوله تعالى المؤمنين

لا يخلو من ان يريد به الصحابة بعد الرسول او المستحقين للثواب على التفصيل فان كان
الاول بطل لان الآية تقتضي التعظيم والمدح لمن تعلقت به من حيث اوجب اتباعهم
ولا يجوز ان يتوجه الى من لا يستحق التعظيم والمدح وفي الآخرين من يقطع على كفره وانه
لا يستحق شيئا منهما ولانه كان يجب لو كان المراد بالمؤمنين الصحابة فقط دون المستحقين
للثواب ان يعتبر في الاجماع دخول كل مصدق فيه في شرق او غرب وهذا يعلم
تعذره وعموم القول يقتضيه وليس يذهب اكثر المخالفين اليه وان اراد بالمؤمنين من
يستحق الثواب والمدح والتعظيم فمن اين ثبوت مؤمنين بهذه الصفة في كل عصر يجب اتباعهم
ويجب ايضا ان لا يثبت اجماع الا بعد القطع على ان كل مستحق للثواب في بر وبحر وسهل وجبل
وقد دخل فيه لان عموم القول يقتضيه وهذا يؤدي الى ان لا يثبت الاجماع وان حمل على
بعض المؤمنين وعلى من عرفناه دون من لم نعرف فجاز حمله على طائفة من المؤمنين وهم ائمتنا
عليهم السلام وسابقيها انا لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه لم يكن في الآية دلالة بعينها والخلاف في الحقيقة
لانه جاز ان يكون تعالى امرنا باتباع المؤمنين من حيث ثبت في العقول ان في جملة المؤمنين
في كل عصر اماما معصوما لا يجوز عليه الخطا واذا جاز ما ذكرناه سقط غرضهم في الاستدلال
على صحة الاجماع لانهم انما احتجوا بذلك ليثبت الاجماع وتحفظ الشرع به ويستغنى به عن الامام
واذا كان ما يستدلون به على صحة الاجماع يحتمل ما ذكرناه بطل التعلق به ومنها ان الله
توعد على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين على وجه الجمع بينهما فمن اين انه لو انفرد اتباع
غير سبيلهم عن المشاقة استحق به الوعيد وليس لهم ان يقولوا ان مشاقة الرسول لما كانت بانفرادها
يستحق بها الوعيد فكذلك اتباع غير سبيل المؤمنين ولو جاز ان لا يستحق عليه العقاب ويذكر

مع

مع مشاقة الرسول وتعلق الوعيد بهما جاز ان يضاف الى المشاقة شيء من المباحات مثل
الاكل والشرب وغير ذلك ويتعلق الوعيد بهما ولما لم يجز ذلك علم ان اتباع غير سبيلهم
يجب ان يستحق الوعيد به على الانفراد وذلك انا لا نسلم بظاهر الآية ان مشاقة الرسول
يستحق بها الوعيد اذا انفردت عن اتباع غير سبيل المؤمنين ولو خلينا وظاهر الآية
لما قلنا الوعيد لا يترجح بينهما لكن علمنا بالدليل ان مشاقة الرسول يستحق بها على الانفراد
الوعيد فلاجل ذلك قلنا به فاما ضم المباحات الى مشاقة الرسول فانما لم يجز لانا قد علمنا
ان حكم المباحات عند الانضمام حكمها عند الانفراد في انه لا يستحق بها الوعيد وقد كان
يجوز ان يستحق بها الوعيد اذا انضم الى المشاقة وان لم يكن ذلك بابعد من شيئين مباحين
على الانفراد فاذا جمع بينهما صارا محظورين الا ترى انه يجوز نكاح المسلم العقد على اخت من
النسب على الانفراد وعلى امراة ثانية ايضا على الانفراد ولا يجوز ان يجمع في عقد واحد ما
وشيئين لان ذلك محظور ولذلك نظائر كثيرة في الشرع لكن هنا اذا كان جائزا علمنا
ان فعل شيء من المباحات كالاكل والشرب وان انضم الى مشاقة الرسول فانه لا يستحق به
الوعيد فلاجل ذلك لم يجز ضمه الى المشاقة ومنها تعلقهم بقوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا قالوا والوسط العدل ولا يكون هذه صفتهم الا وهم خيار لان الوسط
من كل شيء هو المعتدل منه وقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم المراد به خيرهم وعلى هذا
الوجه قيل انه عليه السلام من اوسط العرب يعني به انه من خيرهم وايضا فانه جعلهم كذلك
ليكونوا شهداء على الناس كما انه عليه السلام شهيد عليهم فكما انه لا يكون شهيدا الا وهو حجة فكذلك
القول فيهم وهذه ايضا لا تدل على ما يدعونه لانه لا يخلو من ان يكون المراد بها جميع الامة المصدقة

انه لم يثبت لانا علمنا

بالرسول عليه وآله السلام او بعضها وقد علمنا انه لا يجوز ان يريد جميعها لان كثيرا منها
ليس بنجباء ولا يجوز من الحكيم تعالى ان يصف جماعة بانهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدل
ولا خير وهذا يوافقنا عليه اكثر من خالفنا وان كان اراد بعضها لم يخل ذلك
البعض ان يكون هو جميع المؤمنين المستحقين للثواب او يكون بعضا منهم غير معين
فان كان الاول فلا دلالة توجب عمومها في الكل دون حملها على بعض معين لانه لا لفظ
ههنا من الالفاظ التي يدعى العموم كما هو في الآيتين المتقدمتين وان كان المراد بعضا
معينا خرجت الآية من ان يكون فيها دلالة لخصوصها على الخلاف بيننا وبينهم ولم
يكن بعض المؤمنين بان يقتضي يتناولها اولى من بعض وساغ لنا ان نقصرها على
الائمة من آل محمد عليهم السلام ويكون قولنا اشبه في الآية من كل قول لقيام الدلالة على عصمة
من جعلناها فيه وطهارته وتميزه من كل الامة فان قيل اطلاق القول يقتضي دخول
كل الامة فيه لولا الدلالة التي دلت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص من
يستحق المدح منهم والثواب فاذا اخرج من لا يستحقها بدليل وجب عمومها في كل المستحقين
للثواب والمدح لانه ليس هو بان يتناول بعضها اولى من بعض قيل له ان اطلاق القول
لا يقتضي كل الامة على اصلنا حتى يلزم اذا اخرجنا من لا يستحق الثواب منها ان لا يخرج
غيره ولو اقتضى ذلك لوجب تعليق الآية بكل من عدا الخارجين منها عن استحقاق
الثواب لوجب القضاء بعمومها في جميع من كان بهذه الصفة في ساير الاعصار لان ظاهر
العموم يقتضيه على مذهب من قال به فكان لا يسوغ حمل القول على اجماع كل عصر وهذا
يبطل الغرض في الاحتجاج بالآية وليس لاحد ان يقول كيف يكون اجماع اهل الاعصار

على الشهادة

على الشهادة حجة ولا يكون اجماع اهل كل عصر حجة وصوابا فانه يقال لهم كما يقولون
ان اجماع اهل عصر حجة وليس اجماع كل فرقة من فرقها حجة فان قيل فبأي شيء يشهد
جميعهم ولا يصح ان يشاهدوا كلهم شيئا واحدا فيشهدوا به قيل له قد تصح الشهادة
بما لا يشاهد من المعلومات كشهادتنا بتوحيد الله وعدله ونبوة انبيائه عليهم السلام الى غير
ذلك مما يكثر تعداده فلو قيل ايضا فعلى من يكون الشهادة اذا كان جميع اهل الاعصار هم
الشهداء قلنا يكون شهادتهم على من لا يستحق الثواب ولا يدخل تحت القول من الامة ويصح
ان يشهدوا على باقي الامم الخارجين عن الملة وكل هذا غير مستبعد ويمكن ايضا ان يقال في اصل
تاويل هذه الآية ان قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا اذا سلم ان المراد جعلناكم عدولا اخيارا
لا بد ايضا على ما يريد الخصم لانه لم يبين هل جعلهم عدولا في كل افعالهم واقوالهم او في بعضها
فالقول محتمل ويمكن ان يكون تعالى اراد انهم عدول فيما يشهدون به في الآخرة او في بعض الاحوال فان
رجع راجع الى ان اطلاق القول يقتضي العموم وليس هو بان يحمل على بعض الاحوال او الامور اولى
من بعض فقد مضى الكلام على ما يشبه هذا مستقصى فاما حملهم الامة على النبي صلى الله عليه
وآله في باب الشهادة وكونهم حجة فيها فلم يكن قول النبي صلى الله عليه وآله حجة من حيث كان شهيدا
بل من حيث كان نبيا ومعصوما فتشبيه احد الامرين بالآخر من البعيد ومما يسقط التعلق
بالآية ايضا ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس يقتضي حصول كل واحد منهم بهذه
الصفة لان ما جرى هذا المجرى من الاوصاف لا بد ان يكون حاصلا للواحد فيه كحصوله للجماعة
الا انه لا يسوغ ان يقال في جماعة انهم مؤمنون الا وكل واحد منهم شهيد لان شهداء جمع شهيد
كما ان مؤمنين جمع مؤمن وهذا يوجب ان يكون كل واحد من الامة حجة مقطوعا على صواب

فعله وقوله واذا لم يكن هذا مذهبا لاحد وكان استدلال الخصم بالاية يوجب فسق قوم لهم
وجب صرف الآية الى جماعة يكون كل واحد منهم شهيدا وحجة وهم الائمة عليهم السلام الذين
قد ثبت عصمتهم وطهارتهم على ان الآية لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه منها لا يقتضي كون
جميع اقوال الامة وافعالها حجة لانها غير مانعة من وقوع الصغائر التي لا تسقط العدالة
منهم فان امكن تمييز الصغائر من غيرها كانوا حجة في ما يقطع عليه وان لم يكن علم في الجملة ان
الخطأ الذي يكون كبيرا ومؤثرا في العدالة مامون منهم وغير واقع من جهتهم وان ما عداه لا يجوز
عليهم فسقط ما ذكرناه تعلق المخالف بالآية في نصرة الاجماع وليس لاحد ان يقول لو لم يكونوا
عدولا كالعدالة والتثبت في كونهم شهداء وانه قد صح في التعبد انه لا يجوز ان ينصب الشهداء
الا من نعلم عدالته او نعرف الامارات التي تقتضي غالب الظن وصح ان من نصب الغالب
الظن اذا نوى الله تعالى ضربه يجب ان يعلم ان من خلافها ظننا واذا ثبت ذلك لم يخلو من
ان يكونوا حجة في ما يشهدون او لا يكونوا وان لم يكونوا حجة بطلت شهادتهم لان من حق
الشاهد اذا اخبر عما يشهد به ان يكون خبره صحيحا وان لم يجر مجرى الشهادة فلا بد من ان
يكون قولهم صحيحا ولا يكون كذلك الا وهم حجة وليس بعض اقوالهم وافعالهم بذلك اولى
من بعض وذلك انه لو سلم جميع ما ذكروه لم يلزم ان يكونوا حجة في جميع اقوالهم وافعالهم لان اكثر
ما يدل عليه الآية فيهم ان يكونوا عدولا كما نحو الشهادة فالواجب ان ينفي عنهم ما يخرج شهادتهم
وان اثر في عدالتهم دون ما لم يكن بهذه المنزلة واذا كانت الصغائر على مذهبهم غير مخرجة عن
العدالة لم يجب بمقتضى الآية نفيها عنهم وبطل قوله انه ليس بعض اقوالهم وافعالهم بذلك
اولى من بعض لانه قد بينا فرق ما بين الافعال المسقطة للعدالة والافعال التي لا تسقطها

ثم يقال

ثم يقال لهم اليس الرسول عليه السلام مع كونه شهيدا لا يمتنع من وقوع الصغائر منه فهلا
جاز ذلك في الامة وليس لهم ان يقولوا ان حالهم مخالف لحال الرسول لان ما يجوز
عليه من الصغائر لا يخرج ما يؤديه عن الله تعالى مما هو الحجة فيه من ان يكون متميزا فيصح
كونه حجة وليس كذلك لو جوزنا على الامة الخطأ في بعض ما يقوله ويفعله لان ذلك يوجب
خروج كل ما يجمع عليه من ان يكون حجة لان الطريقة في الجميع واحدة فيسقط ما ذكرناه لانه
اذا كان تجويز الصغائر على الرسول لا يخرجه فيما يؤديه من ان يكون حجة ويتميز بذلك للمكلف
وكذلك اذا كانت الآية انما تقتضي كون الامة عدولا فيجب نفي ما اثر في عدالتهم والقطع
على انتفاء الكبير من المعاصي عنهم وتجويز ما عداها عليهم ولا يخرج هذا التجويز من ان يكونوا
حجة فيما لو كان خطأ لكان كبيرا وقد يصح تمييز ذلك على وجه فان في المعاصي ما يقطع على كونها
كبائر ولو لم يكن الى تمييزه سبيل لصح الكلام ايضا من حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكبائر
عنهم وتجويز الصغائر وان شهادتهم بها لو لم يكن حقا لكانت الشهادة بكبيرة لا تقع
منهم وان جاز وقوع ما لم يبلغ هذه المنزلة ويكون هذا الاعتقاد مما يجب علينا على
سبيل الجملة وان تعذر علينا على سبيل الجملة تفصيل افعالهم التي يكونون فيها حجة مما
خالفها لا سيما وشهادتهم ليست عندنا فيجب علينا تمييز خطائهم من صوابهم وانما هي عند
الله تعالى واذا كانت عنده جاز ان يكون الواجب علينا هذا الاعتقاد الذي ذكرناه
فان قيل ليس المراد بالآية الشهادة في الآخرة وانما هو القول بالحق والاخبار بالصدق
كقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وكل شيء قال حقا فهو شاهد
به وليس هذا من باب الشهادة التي تؤدى او تتحمل بسبيل وان كانوا مع شهادتهم بالحق يشهدون

في الآخرة باعمال العباد فيجب في كل ما اجمعوا عليه قولا ان يكون حقا وفعلهم يقوم مقام
قولهم فيجب ان يكون هذا حالهم لانهم اذا اجمعوا على الشيء واظهروه واظهار ما
يعتقدانه حق حل محل الخبر وهذا يوجب انه لا فرق بين الصغير والكبير في هذا الباب
قيل له هذا غير موثر فيما قدحنا في الاستدلال بالاية لان التعليق من الاية انما هو بكونهم
عدولا لا بلفظ الشهادة لان التعليق لو كان بالشهادة لم يكن في الكلام شبهة من حيث كانت
الشهادة لا تدل بنفسها على كونها حجة كما تدل العدالة ولو تعلق متعلق بكونهم شهودا و
بذكر شهادتهم لم نجد بدا من اعتبار العدالة والرجوع اليها واذا كانت الصغاير لا تؤثر في
العدالة ولا يمنع وقوعها على مذهب المعتزلة من العدل المقبول الشهادة فالموجب من الاية
نفيها عن الامة ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكونوا شهداء في الدنيا والآخرة معا وبين ان يكونوا
شهداء في الآخرة دون الدنيا واستدلوا ايضا بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر قالوا وصف الله تعالى هذه الامة بانها خير امة وانها
تامر بالمعروف وتنهى عن المنكر فلا يجوز ان يقع منهم خطا الا ان ذلك يخرجها من كونها
خيارا ويخرجها ايضا من كونها آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر لانها تكون آمرة بالمنكر و الا
ناهية عن المعروف ولا ملجا من ذلك بالامتناع من وقوع شيء من القبايح من جهتهم والكلام
على هذا الدليل مثل الكلام على الاية التي ذكرناها قبل هذه الاية على حد واحد بعد ان ننازع
في ان يكون لفظ الامة يستحق الجمع والشمول مع التسليم انه يشمل جميع اهل الاعصار دون
اهل كل عصر وفي انه لا يجوز ان يوصف بانهم خيار الا وكل واحد منهم بهذه الصفة وفي
ان اكثر ما تقتضيه الاية ان لا يقع منهم الصغير الذي يخط... لا يخرجهم من كونهم ٢

خيار من الكباير ولا بد من ذلك
الا منهم الصغير الذي يخط ... به
ولا يخرج من كونهم

بهذه الصفة

بهذه الصفة فالكلام في الايتين على حد واحد ويمكن ان يقال ان في هذه الاية و
في التي تقدمت ان المراد بهما قوم معينين لما يتضمنانه من حروف الاشارة في المخاطبين
وليس فيهما ما يقتضي لفظ العموم لان الفاظ العموم معلومة وليس فيهما شيء منها فان
رجعوا الى ان يقولوا لو كان المراد بها دون الاستغراق لبين قيل لهم ولو كان المراد
به الاستغراق لبين واذا تقابل القولان سقط الاحتجاج بالاية وكل ما سالنا على هذه
الطعون فقد مضى الجواب عنه في الاية المتقدمة فلا وجه لتكراره واستدلوا
ايضا بقوله تعالى واتبع سبيل من اناب الي قالوا انما وجب اتباع سبيل من اناب اليه
وهم المؤمنون لانهم المخصوصون بهذه الطريقة فالكلام في هذه الاية كالكلام في الاية
المتقدمة والذي اعترضنا به عليها فهو اعتراض على هذه الاية ايضا ومما يخص هذه
الاية ان الانابة حقيقتها في اللغة الرجوع وانما يستعمل في التائب من حيث رجع عن
المعصية الى الطاعة وليس يصح اجراؤها على التمسك بطريقة واحدة لم يرجع اليها من
غيرها على سبيل الحقيقة ولو استعمل فيمن ذكرناه لكان مستعملها متجوزا عند جميع اهل
اللغة واذا كانت حقيقة الانابة في اللغة الرجوع لم يصح اجراء قوله تعالى واتبع سبيل من
اناب الي الى جميع المؤمنين حتى يعم بها من كان متمسكا بالايمان وغير خارج عن غيره اليه
ومن رجع الى اعتقاده واناب اليه بعد ان كان على غيره لانا لو فعلنا ذلك لكنا عادلين
باللفظ عن حقيقتها من غير ضرورة فالواجب ان يكون ظاهرها متناولا للتائبين
من المؤمنين الذين انابوا الى الايمان وفارقوا غيره واذا تناولت هذا لم يكن دلالة على مكان
الخلاف بيننا وبين خصومنا في الاجماع واستدلوا ايضا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه

الى الله والرسول قالوا فاوجب علينا الرد الى الكتاب والسنة عند التنازع فيجب اذا ارتفع
التنازع الا يجب الرد ولا يسقط وجوب الرد اليها الا لكونه حجة والكلام على هذه الاية من
وجوه احدها ان هذا خطاب لجماعة مواجهين للخطاب وليس فيها لفظ يقتضي الاستغراق
لجميع الامة واذا لم يكن فيها ذلك لم يكن لاحد ان يحملها على الاستغراق وليس لهم ان يقولوا
نحملها على الجميع لفقد الدلالة على ان المراد بها الاقل لان لقايل ان يقول نحملها على الاقل
لفقد الدلالة على ان المراد بها الاستغراق وثانيها ان اكثر ما في الاية ان تفيد ان عند وجود
التنازع يجب الرد الى الكتاب والسنة فمن اين اذا ارتفع التنازع فيه الامر بخلافه حيث دليل الخطاب
الذي اكثر من خالفنا يبطله ويفرق بين تعليق الحكم بالصفة وبين تعليقه بشرط فاسد كما بيناه فيما تقدم
من هذا الكتاب وثالثها ان ما يرتفع التنازع فيه لا بد من ان يكون مردودا الى الكتاب والسنة
لانهم لا يجمعون الا عن دليل ولا يخلو ذلك الدليل من الكتاب والسنة فكانهم في حال وجود
التنازع يجب عليهم الرد وعند ارتفاعه يكونون قد ردوا فلا فرق بين وجود التنازع وبين ارتفاعه
ورابعها ان المراد بالاية انه يجب الرد الى الكتاب والسنة فيما طريقه العلم لانه لو كان فيما
طريقه العمل وكان المتنازعون مجتهدين فيما تنازعوا فيه لم يجب عليهم الرد وانما يجب عليهم
الرد على كل حال اذا كان ما اختلفوا فيه لا يسوغ الخلاف فيه وهذه الجملة كافية في ابطال
التعلق بهذه الاية واستدل بعضهم على صحة الاجماع بقوله ومن خلقنا امة يهدون بالحق
وبه يعدلون قالوا فاخبر الله تعالى ان ممن خلق امة تهدي بالحق وهذا يومننا من اجماعهم
على ضلال وكفر والكلام على هذه الاية من وجوه احدها انه اخبر عمن خلق فيما مضى لان قوله
خلقنا يفيد المضي من الازمان فمن اين لهم ان ذلك حكمهم في المستقبل من الازمان وليس لهم

ان يقولوا

ان يقولوا ان قوله يهدون بالحق يفيد الاستقبال وذلك ان هذه اللفظة تصلح للحال
والاستقبال واذا صلحت لذلك فلا يمتنع ان يكون اريد بها الحال فكانه قال ومن خلقنا
امة هادية بالحق عاملة به وثانيها ان قوله امة يقع على الواحد وعلى الجماعة ويقع على جميع الامة
على الاستغراق الا ترى ان الله تعالى وصف ابراهيم بانه امة وهو واحد وقال تعالى ولما ورد ماء مدين
وجد عليه امة من الناس يسقون يريد بهم جماعة واذا كان الامر على ذلك فمن اين للخصم ان المراد
به جميع الامة وثالثها انه لا يمتنع ان يكون اراد الله تعالى بقوله امة النبي صلى الله عليه وآله او من
يجري قوله مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله في كونه حجة موجبا للعلم واذا احتمل ذلك لم يكن
للخصم الاحتجاج بالاية واستدلوا ايضا على صحة الاجماع بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال لا يجتمع امتي على خطا وبلفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطا وبقوله [illegible] الجماعة
ويد الله على الجماعة وما اشبه ذلك من الالفاظ وهذه الاخبار لا يصح التعلق بها لانها كلها
اخبار احاد لا توجب علما وهذه مسئلة طريقها العلم وليس لهم ان يقولوا ان الامة قد
تلقتها بالقبول وعلمت بها لانا لا نسلم ان الامة كلها تلقتها بالقبول ولو سلمنا ذلك لم يكن
فيها ايضا حجة لان كلامنا في صحة الاجماع الذي لا يثبت الا بعد ثبوت الخبر والخبر حتى يثبت
انهم لا يجمعون على خطا وليس لهم ان يقولوا انهم علموا بهذه الاخبار وعولوا في صحة الاجماع عليها
في كل زمان وقد جرت عادتهم ان لا يقبلوا ما جرى هذا المجرى ولا يعملوا به الا اذا كان قاطعا
لعذرهم لانا لا نسلم انهم استدلوا على صحة الاجماع بهذه الاخبار ولا يمتنع ان يكونوا
اعتمدوا في صحة الاجماع على الايات التي ذكرناها وان كانوا مخطئين في صحة الاستدلال
بها فمن اين لهم انهم استدلوا بها على صحة الاجماع ولو سلم لهم انهم استدلوا جاز ان يكونوا

مخطئين في الاستدلال بها ويكونوا اعتقدوا انها قاطعة للعذر وان لم يكن لذلك وضرب
من الشبهة دخلت عليهم وقولهم انه جرت عادتهم في ما يجري هذا المجرى ان يقبلوا الا
الصحيح ولو سلمنا غير ذلك نافية حجتنا لم يكن فيه اكثر من ان لا يستدلوا الا بما يعتقدون صحته وانه
طريق للعلم فمن اين ان ما اعتقدوه صحيح وذلك لا يثبت الا بعد صحة الخبر وغيره من الادلة
ولو سلم جميع ذلك لجاز ان يحمل الخبر على طايفة من الامة وهم الائمة من آل محمد عليهم السلام لان لفظ
الامة لا تفيد الاستغراق على ما مضى القول فيه وذلك اولى من حيث دلت الدلالة على عصمتهم
من القبايح ولو تعالوا ايجب حمله على جميع الامة لفقد الدلالة على ان المراد بعض الامة كان لغيرهم
ان يقولوا انا نحمل الخبر على جميع الامة من لدن النبي صلى الله عليه وآله الى ان تقوم الساعة من حيث
ان لفظة الامة تشملهم وتتناولهم فمن اين ان اجماع اهل كل عصر حجة على انه قد قيل
ان الخبر الاول لا يمتنع ان يكون راويه سمع النبي صلى الله عليه وآله مخبرا وما يكون المراد انه نهى لهم
عن ان يجمعوا على خطا وليس من عادة اصحاب الحديث الاعراب فيما يجري هذا المجرى واذا كان
ذلك محتملا سقط الاحتجاج به واما الخبر الثاني من قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطا فصحيح
والذي يجي من ذلك انهم لا يجتمعون على خطا وليس لهم ان يقولوا ان هذا الاختصاص فيه
لا نبايذ لك دون سائر الامم لان الله تعالى لا يجمع سائر الامم على الخطاء وذلك انه وان
كان الامر على ما قالوه فلا يمتنع ان يخص هؤلاء بالذكر ومن عداهم يعلم ان حالهم كحالهم
بدليل آخر ولذلك نظاير كثيرة في القرآن والاخبار على ان هذا هو القول بدليل الخطاب
الذي لا يعتمده اكثر من خالفنا فهذه جملة كافية في الكلام على الآيات والاخبار التي اعتمدوها
في نصرة الاجماع على ما يذهبون اليه **فصل** في كيفية العلم بالاجماع ومن يعتبر

قوله فيه اذا كان المعتبر في باب كونهم حجة بقول الامام فاذا لم يتعين لنا قول المعصوم فالطريق
الى معرفة قوله شيئان احدهما السماع منه والمشاهدة لقوله والثاني النقل عنه بما يوجب
العلم فيعلم بذلك ايضا قوله هذا اذا تعين لنا قول الامام فاذا لم يتعين لنا قوله ولا نقل عنه
نقلا يوجب العلم ويكون قوله في جملة اقوال الامة غير متميز منها فانه يحتاج ان ينظر في احوال
المختلفين وكل من خالف ممن يعرف نسبه ويعلم منشاه وعرف انه ليس بالامام الذي دل
الدليل على عصمته وكونه حجة وجب اطراح قوله ولا يعتد به ويعتبر اقوال الذين لا يعرف نسبهم
لجواز ان يكون كل واحد منهم الامام الذي هو الحجة ويعتبر اقوالهم في باب كونهم حجة فان قيل
فعلى هذا التقدير هل تراعون قول من خالفكم في الاصول ام تراعون قول من وافقكم فيها قلنا
لا نراعي قول من خالفنا في شي من الاصول من القول بالتوحيد والعدل والامامة وغير ذلك
لان جميع ذلك معلوم بالادلة الصحيحة التي لا يجوز خلافها ولا بد ان يكون الامام قايلا بها واذا
كان لا بد ان يكون قايلا بها فمن خالف الامامية في شي من هذه الاصول فينبغي ان يكون
قوله مطرحا ويكون ذلك ابلغ من اطراح قول من علمنا نسبه لان التعيين بخلاف الحق مثل التعيين
بالنسب بل ذلك اكد لانه معلوم من طريق لا يحتمل خلافه فان قيل ولم لا يجوز ان يكون الامام
المعصوم مظهرا لبعض هذه المذاهب المخالفة للمذاهب الامامية لضرب من التقية على ما
يجوزون عليه وان كان قوله حقا فيما يرجع الى الفروع فلا يجب ان يقطعوا على ان المعتبر
قول الامامية قيل انما يجب اطراح قول من خالف في الاصول اذا علم انه قايل به تدينا او معتقدا
فاما اذا جوزنا انه قايل به لضرب من التقية فيجب ان لا يطرح قوله ويعتبر قوله وقول كل من
جوزنا ذلك فيه مع اقوال المظهرين للحق ليصح لنا العلم بدخول قول المعصوم في جملة اقوالهم

فان قيل فما قولكم اذا اختلفت الامامية في مسئلة كيف تعلمون ان قول الامام داخل في جملة
اقوال بعضها دون بعض قلت اذا اختلفت الامامية في مسئلة نظرنا في تلك المسئلة
فان كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب او سنة مقطوع بها ادت على صحة بعض اقوال
المختلفين قطعنا على ان قول المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له وان لم يكن على
احد الاقوال دليل يوجب العلم نظر في احوال المختلفين فكل من عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم
بعينه ونسبه قايلا بقول والباقون قايلين بالقول الاخر لم نعتبر قول من عرفناه لانا نعلم
انه ليس فيهم قول الامام المعصوم الذي قوله حجة فان كان في الفريقين اقوام لا نعرف اعيانهم
ولا انسابهم وهم مع ذلك مختلفون كانت المسئلة من باب ما يكون فيها مخيرين باي
القولين شئنا اخذنا ويجري ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذين لا ترجيح لاحدهما على
الاخر على ما تقدم وانما قلنا ذلك لانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن
الوصول اليه فلما لم يمكن دل على انه من باب التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من
الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم حينئذ
الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويميز الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذي يمكن
اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صحة قوله
لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور من
يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق فان قيل يجوز ان يختلف الامامية على قولين يكون
احد القولين قول الامام والباقون كلهم على خلافه ومتى اخبرته ذلك كان ذلك تعيين
للامام وغيره وذلك لا تقولونه وان منعتم من ذلك قيل لكم وما المانع من ذلك قيل الذي هو

في ذلك

في ذلك انه لا يمتنع ما فرض في السؤال على وجه ويمتنع على وجه فالجائز من ذلك هو ان يجمع
كل من عدا الامام اذا لم نعرفهم كلهم باسمائهم ويجوز ان يكون الامام فيهم ويجوز ايضا مع
ذلك ان يكون المنفرد الذي قال بالقول الاخر وهذا لا يؤدي الى العلم بتعيين الامام ويمتنع
والذي لا يجوز ذلك ان يكون الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين باسمائهم وانسابهم
لانه متى كان كذلك علم ان الامام هو الاخر وذلك ينافي غيبته فان قيل فاذا اتفق ما اجزتموه
من القسمين كيف قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك او كان على الذي انفرد به الامام دليل من كتاب
او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من دليل
الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة علة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على
ما قلناه وجب عليه الظهور او اظهار من يبين الحق في تلك المسئلة على ما مضى القول فيه والا لم
يحسن التكليف ولا ينتقض هذا بما قدمناه من اختلاف الطائفة على قولين ولا يكون لاحد
القولين ترجيح على القول الاخر ولا دليل على ان المعصوم مع احدهما بان قلنا يكون مخيرين
في العمل باي القولين شئنا لان هذه المسئلة مفروضة اذا كان الحق فيما عند الامام
دون غيره من الاقوال ويكون من الاقوال الضيقة والتي جوزنا ما قدمناه اولا اذا كان من
باب ما يجوز فيه التخيير ولا تنافي بين المسئلتين وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي ره
اخيرا انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر يكون كلها باطلة ولا
يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره وكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه
وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل انفسنا فيه ولو ازلنا السبب لظهر وانتفعنا به
ولادى الينا الحق الذي عنده وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع

الطايفة اصلا لانا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه فمتى جوزنا انفراده عليه السلم
بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع فان قيل كيف تعلمون اجماع
الامامية على مسئلة وهم منتشرون في اطراف الارض في البلاد التي يكاد ينقطع خبر
اهلها عن البلاد الاخر وهل هذا الا متعذر مستحيل قيل له السايل من هذا السؤال
لا يخلو من ان يريد به الطعن في الاجماع على كل حال وان ذلك في نفسه لا يصح العلم به على
كل حال او يريد بذلك اختصاص الامامية بهذا السؤال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله
يسقط لان من هو في اطراف الارض في البلاد البعيدة اخبارهم متصلة وخاصة
العلماء منهم لان الذين يراعى اقوالهم هم العلماء دون العامة الذين لا يعتبرون في هذا الباب
ولهذا لا نشك ولا احد من العلماء ان في اطراف الارض من يعتقد ان الفرض في غسل
اعضاء الطهارة مرتان مرتان بل يعلم اجماع العلماء في المواضع على ان الفرض واحد من
الغسلات وكذلك نعلم انه ليس في الامة من يورث المال اذا اجتمع جد واخ للاخ دون الجد
لان المتقرر بين العلماء والذي اجمعوا عليه القول بان المال اما للجد كله او بينهما ولا يقول احد
ان المال كله للاخ دون الجد ونظاير ذلك كثيرة جدا من المسايل التي يعلم اجماع العلماء
عليها فمن اراد بهذا السؤال احالة ذلك فقد ابطل وان اراد اختصاص الامامية بالسؤال
فذلك لا يختص لان على من اعتقد الاجماع مثل السؤال بل ان كان ذلك محالا في الامامية
لانتشارهم في البلدان كان ذلك في المسلمين كلهم اشد استحالة لانهم اكثر واشد انتشارا
فعلم بذلك ان السؤال ساقط على الوجهين معا فان قيل من الذي يجب ان يعتبر قوله اذا
لم يتميز قول الامام اقوال جميع الامامية ام قول العلماء منهم قيل اذا لم يتميز قول المعصوم يجب

ان يراعي

ان يراعى قول العلماء الذين يعرفون الاصول والفروع دون العامة المقلدين وانما
قلنا ذلك لان الذي قوله حجة اذا كان هو الامام المعصوم وكان هو عالما بجميع احكام
الشريعة ولا بد من ان يكون عالما بالاصول وجب ان يكون المراعى من يشبه حاله حال
الامام عليه السلم ومن لا يعرف الاصول ولا الفروع يعلم انه ليس بامام واذا علم انه ليس
بامام وجب اطراح قوله غير مشكل ومن لا يعرف الاصول ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان
يقول هذا يؤدي الى ان اصحاب الحديث والفقهاء الذين لا يعرفون الاصول لا يعتد
باقوالهم وفي ذلك اسقاط قول اكثرهم قلنا لا يلزم ذلك لان الفقهاء واصحاب الحديث
على ضربين ضرب منهم يعلم انه لا يعرف الاصول ولا كثيرا من الفروض فان ذلك لا محالة
يجب اطراح قولهم لانه قد علم انه ليس بامام والضرب الاخر منهم لا يعلم ذلك من حالهم بل
يجوز ان يكون مع كونهم متظاهرين بالحديث والفقه فيصح فيهم بالاصول عارفين بها
فاذا شككنا في حالهم وجب اعتبار اقوالهم ويجوز ان يكون الامام في جملتهم والذي
يجب ان يراعى اقوالهم فيه هو كل شيء لا يصح ان يعلم الا من جهة السمع لانه لا يعلم وجود
المعصوم قبل حصول العلم به لا يصح ان يعلم بقول الامة التي قول المعصوم داخل فيها وذلك
مثل التوحيد والعدل وجميع صفات القديم لان العلم بان هاهنا معصوما يفتقر الى
تقدم هذه العلوم ومتى لم يتقدم لم يمكنا ان نعلم ان هاهنا معصوما لان ذلك
فرع على حكمة الله وعدله وانه لا بد ان يزيح علة التكليف بنصب رئيس معصوم وذلك
لا يمكن ان يعلم بالاجماع على كل حال واما النبوة فقد كان يصح ان نعلم باجماع الامة الذي
قول المعصوم داخل في جملتها لان ذلك يفتقر الى العلم بالنبوة ولانا اذا علمنا ان الله تعالى

حكيم وبعد الابدان نعلم انه يزيح علة المكلفين في التكليف وينصب رئيسا معصوما لهم
ليكونوا متمكنين من ازاحة العلة فيما كلفوه فاذا علمنا ذلك واجمعوا على نبوة شخص نعلم
باجماعهم نبوته فان قيل كيف يصح هذا القول والامام لا يعرف الا بالنص الرسول عليه السلم
لان الله تعالى يعلمه بالوحي والامام يوحى اليه فيعلم انه امام فكيف يدعي انه امام وكيف
يعلم صحة دعواه قيل انما العلم بكونه اماما فقد يحصل لنا بالعلم المعجز الذي يظهر
الله تعالى على يده متضمن تصديقه فيما يدعيه ويدعي انه الامام المعصوم الذي لا يخلو الزمان
منه واظهار المعجزات يجوز عندنا على الائمة والصالحين ايضا وقد دللنا على ذلك في كتاب
تلخيص الشافي فاما الامام نفسه فانما يعلم كونه اماما اذا كان ممن لا يوحى اليه على قول من في
السؤال يقول انه يتقدمه نص من هو على من بعده وكذلك في مستقبل الاوقات فاذا اجمعوا
على قول كان معصوم العصر فيه على نبوة نبي ولا يحتاج الى علم معجز بل كان ذلك كافيا في العلم
بصدقه وقد يجوز ان يكون الامام هو النبي بعينه لانه لا تنافي بين المنزلتين بل يصح اجتماعهما فاذا
فرضنا انه اول الائمة نبي جاز ان يعلم امامة من بعده وكذلك نبوة من ياتي في المستقبل
بنص عليه او باخبار الاجماع الذي يدخل فيهم فان قيل هذا القول يؤدي الى ان العقل لا ينفك
من السمع لانه اذا كان لا بد للمكلفين من امام معصوم في كل حال وفي حال التكليف لا بد
لهم من امام ولا يعلم كونه اماما الا بنبوة او بنبوة من يعين فينص عليه فقد صار التكليف لا ينفك
عن السمع وذلك باباه كثير منكم قيل من اصحابنا من قال بذلك فعلى مذهبه يسقط السؤال واما
من قال انه يجوز ان يخلو العقل من السمع فانما يريد بذلك السمع الشرع الذي يتضمن العبادات
والاحكام فاما سمع يتضمن الدلالة على عين الامام المعصوم فانه لا يخلو احد من الطائفة

خلو التكليف

خلو التكليف حال التكليف منه وعلى هذا المذهب ايضا يسقط السؤال فاما كيفية
اجماعهم فيكون على ضروب منها ان يجمعوا على مسئلة قولا فيعلم بذلك صحة المسئلة ومنها
ان يجمع عليها فعلا فيعلم بذلك ايضا صحتها ولا بد في هذه الوجوه كلها ان يعلم انهم يجمعوا
على ذلك الضرب من التقية لان ما يوجب التقية يحمل على اظهار القول بغير الحق وكذلك
يحمل على فعل ان كان الحق على خلافه فلذلك شرطنا فيه ارتفاع التقية ومنها ان يعلم رضاهم
بالمسئلة واعتقادهم بصحتها فان ذلك ايضا يدل على صحتها وهذا الوجه لا يحتاج
ان يعلم معه زوال التقية لان الرضا من افعال القلوب فالتقية لا تحمل على ذلك وانما
تحمل على افعال الجوارح ولا يجوز ان يجمعوا على الذهاب عما يجب ان يعلموه لان الامام يجب عندنا
ان يكون عالما بجميع ما نصب فيه وجعل حاكما فيه فلا يجوز ان يكون امر يجب ان يعلم فلا يعلمونه
كلهم لان ذلك يؤدي الى نقض كون الامام عالما بجميع الاحكام ويؤدي ايضا الى نقض كون
الامام المعصوم من جملتهم لان المعصوم لا يجوز ان يجهل بما يجب معرفته فاما ما لا يجب معرفته من
العلم فلا يمتنع ان يذهب عن جميعهم لانه ليس ههنا دليل يوجب عليهم ذلك واذا قلنا ان المراعى
في اجماع الطائفة اجماع العلماء بالاصول والفروع فلا ينبغي ان يعتبر قول من ليس هو من جملة العلماء
فان كان هناك من لا يعلم حاله وهل هو عالم بذلك ام لا يكون قوله مخالفا لقول الباقين فينبغي
ان يكون خلافه خلافا لانا لا نامن ان يكون ممن يعلم جميع ذلك واذا جوزنا ان يكون عالما
بجميع ذلك جوزنا ان يكون اماما واذا جوزناه اماما لم يمكن اسقاط خلافه واعلم ان الطائفة
اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من الفريقين فان ذلك
لا يكون اجماعا واصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما

دليل يوجب العلم ويدل على ان المعصوم داخل معهم فيه سقطا جميعا ووجب التمسك
بمقتضى العقل من حظر او اباحة على الخلاف في مذاهبهم وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم
اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا
عن القولين لان ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول الامام في جملة القولين
كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين ايضا قول الامام و
مع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بما في العقل وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من يقول نحن مخيرون في
الاخذ باي القولين شئنا ويجري ذلك مجرى الخبرين اذا تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على
الآخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما وهذا الذي يقوى في نفسي ومتى قيل بالمذهب الاول فمتى فرض
اجماعهم بعد ذلك على احد القولين كان ذلك جايزا ويعلم باجماعهم صحة ذلك القول وان الآخر
لم يكن صحيحا ووجب المصير الى ما اجمعوا عليه ومتى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين
لانهم لو اجمعوا على احدهما لدل ذلك على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل بايهما
شاؤا واجماعهم على احدهما ينقض ذلك ولسنا ممن يقول بالقولين اجتهادا ثم يؤدي اجتهادنا
على احد القولين فيجمعوا عليه لان ذلك انما يصح على مذهب من يقول بالاجماع ولم يراع قول
المعصوم الذي نراعيه فاما اذا اجمعوا على قول فلا يجوز ان يراعى الخلاف الذي يحدث بعد
لان بالاجماع الاول علم قول المعصوم في تلك المسئلة اذا علم انه هو الحجة فكل قول يخالفه يجب ان
يحكم بفساده وكذلك اذا اجمعوا على قولين فاحداث القول الثالث والرابع ينبغي ان يكون فاسدا
لان قول المعصوم موافق للقولين والقول الثالث والرابع يخالفه فينبغي ان يحكم بفساده ولا
يجوز ان تجمع الامة على مسئلتين مخطئة فيهما لا على مذهبنا ولا على مذهب من خالفنا فاما

على مذهبنا فلانه لا بد ان يكون قول الامام مع احدهما ولا يجوز مع ذلك ان يكون خطأ و
اما على مذهب مخالفينا فلا يجوز ذلك قالوا لان النبي عليه السلام نفى عنهم الخطأ نفيا عاما
ولم يخص واحدا دون ما زاد عليه فوجب نفيهما معا ولان في ضمن ذلك الاجماع على ترك القول
بما هو الحق مثال ذلك ان يفترق الامة فرقتين فرقة تقول المال للاخ دون الجد وفي ذلك خطأ
لا محالة والاخرى تقول النصف للجد لا محالة على جميع الاحوال لان في القول بهذين المذهبين
خروج من الاجماع الذي هو ان المال اما للجد كله او هو كواحد منهم في ذلك بالاتفاق **فصل**
فيما يتفرع على الاجماع من حيث كان اجماعا عند من قال بذلك كيف القول فيه على ما نذهب
اليه من ذلك انهم اذا اجمعوا على الاستدلال بدليل او بدليلين هل يجوز ان يستدل بغير
ما استدلوا به ام لا فالذي نذهب اليه انه لا يمتنع ان يستدل بدليل آخر اذا كان مما يوجب
العلم اما من حجة عقل او قرآن او سنة مقطوع بها وانما قلنا ذلك لان اجماعهم على الاستدلال
بدليل انما يدل على صحة ذلك الدليل وكونه موجبا للعلم وفي ذلك لا يمنع من ان يكون هناك
دليل آخر يجب ان يجمعوا عليه اللهم الا ان تفرض المسئلة فيقال فاذا اجمعوا على انه لا دليل سواه هل
يجوز الاستدلال بدليل آخر فالصحيح ان ذلك لا يجوز لان اجماعهم على انه لا دليل غيره والاستدلال لو
به يوجب العلم بان ما عدا ذلك الدليل شبهة فلا يصح الاستدلال بها فان قيل لو كان هناك
دليل آخر لما وسع المعصوم ان لا ينبه ويترك الاستدلال به حتى يستدل كان انسان آخر قيل انما
يجب ان يبين المعصوم ما تتوقف الحجة عليه وقد تبين ما هو دليل يوجب العلم وهو ما اجمعوا
عليه فاما ما عداه من الادلة فقد سبق بيانه من الله تعالى ومن الرسول وجاز ان لا يجدد المعصوم
بيانه وانما يجب عليه بيان ما لا يكون هناك ما يقوم مقامه فان قيل قيل لهذا اذا كان

يجوز ان لا تبين ايضا ما قد بينه اذا اجمعوا عليه لان هناك ما يقوم مقامه في ازاحة علة
التكليف وهذا الذي استدل به من بعد قيل كذلك نقول ولو لم يبين اصلا شيئا
اذا كان هناك طريق للمكلف الى علم ما كلفه لكان ذلك جائزا سايغا وانما يجب عليه بيان ما
هو موقوف عليه ولا يكون هناك ما يقوم مقامه ومن ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بخبر نظر
وكان الخبر من اخبار الآحاد لانه اذا كان من باب المتواتر فهو يوجب العلم فلا يحتاج الى
الاجماع ليكون قرينة في صحته فانه يحتاج الى ان ينظر في ذلك فان اجمعوا على انهم قالوا انما قالوا
لاجل ذلك الخبر قطعنا بذلك على ان الخبر لانه لا يمتنع ان يكونوا صحيح صدق فان لم يظهر
لنا من اين قالوه ولم ينصوا على ذلك فانا لا نعلم باجماعهم ان ما تضمنه الخبر صحيح ولا نعلم
بذلك صحة الخبر لانه لا يمتنع ان يكونوا قالوا بما يوافق مخبر الخبر بدليل آخر وخبر آخر اقوى منه
في باب العمل او سمعوه من الامام المعصوم فاجمعوا عليه ولم ينقلوا انما لاجله اجمعوا على الا
الاجماع وكل ذلك جائز ونحن لذلك نتوقف في هذا الخبر ولا نقطع على صحته ويجوز ان يكون
صدقا او كذبا وان قطعنا على ان مخبره صحيح يجب العمل به فمتى فرضنا انهم اجمعوا على انه ليس
هناك ما لاجله اجمعوا على ما اجمعوا عليه غير هذا الخبر فان هذا يوجب القطع على صحة
ذلك الخبر لان ذلك يجري مجرى ان يقولوا اجمعنا لاجل هذا الخبر لانه لا فرق بين ان يسندوا
اجماعهم الى الخبر نفسه فيعلم به صحته وبين ان ينفوا اسنادهم الى سواه فان به يعلم صحته
فان قيل كيف يجوز ان يجمعوا على مخبر خبر لم ينقلوه اصلا وهو اصل الصحة لاجماعهم قلنا يجوز
ذلك لان اجماعهم اقوى من ذلك لانه مقطوع ولا يحتمل التاويل ولو نقلوا ذلك الخبر
لكان يجوز ان يصير خبر واحد فيخرج بذلك من باب كونه دلالة الى ان يوجب غلبة الظن فيعلم

بذلك

بذلك ان الاجماع اقوى ومن ذلك القول اذا ظهر بين الطايفة ولم يعرف له مخالف هل
يدل ذلك على انه اجماع منهم على صحته ام لا فالذي نقول ان القول اذا ظهر بين الطايفة ولم
يعرف له مخالف يحتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من نجوز معصوما بخلافه فهو
لا ينبغي ان نقطع على صحته وان لم نجوز ان يكون قول المعصوم بخلافه قطعنا على تقدم صحة ذلك
القول فان قيل فاي طريق لنا الى ان نعلم ان قول المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا قد نعلم ذلك
بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحة ذلك فنعلم به ان القول موافق لقول المعصوم
لمطابقته الدليل الموجب للعلم واذا كان هناك دليل يدل على خلاف ذلك القول علمنا ان
للمعصوم قولا يخالفه واذا خالفه وجب القطع على بطلان ذلك القول فان عدمنا الطريقين
معا ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه
موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف
الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك ومن قال من اصحابنا على ما حكيناه عنهم في
ما تقدم انه لا يجب على المعصوم اظهار ما عنده من حيث ان سبب غيبته هو المسبب لفوت
ما يتعلق بمصلحته فيكون قد اتى من قبل نفسه كان ما يفوته من الانتفاع بتصرف الامام
ولطفه وهيبته قد اتى فيه من قبل نفسه ينبغي ان يقول يجب ان يتوقف في ذلك القول فيجوز كونه
موافقا لكون الامام مخالفا له ويرجع في العمل الى ما يقتضيه العقل حتى يقوم دليل يدل على وجوب
انتقاله عنه وقد قلت ان هذه الطريقة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل
باجماع الطايفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده
وقد علمنا خلاف ذلك الكلام في القياس فصل في حقيقة القياس واختلاف

الناس في ورود العبادة به حد القياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس ولا فرق في
ذلك بين ان يكون القياس عقليا او شرعيا وانما يختلفان من وجوه آخر سنذكرها لا نؤثر
في ان الحقيقة ما قلناه والذي يدل على صحة ما قلناه من الحد ان الانسان متى اثبت للفرع مثل
حكم الاصل كان قائسا ومتى لم يثبت له مثل حكمه وان علم جميع صفاته لا يكون قايسا فعلم
بذلك ان الحقيقة ما قلناه والاثبات الذي ذكرناه لا يرجع في عرف الشرع عبارة عن العلم
وما جرى مجراه من الاعتقاد ثم الخبر تابع لذلك وهو في اصل اللغة عبارة عن الايجاد كما يقال
اثبت السهم في القرطاس اي اوجده ثم يعبر عن الاعتقاد والظن والخبر لكن بعرف الشرع يجب
ان يقتصر على ما قلناه وفي الناس من قال حد القياس هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع بعلة
جامعة بينهما وهو ايضا نظير لما قلناه غير ان ما قلناه من العبارة احضر لان قولنا المقيس
والمقيس عليه يغني عن ذكر علة جامعة بينهما لان لفظة المقيس يتضمن انه جمع بينهما بعلة فلا يحتاج
الى ان يذكر في اللفظ لانه متى لم يكن جمع بينهما بعلة لا يكون ذلك قياسا وقد اكثر الفقهاء و
الاصوليون في حد القياس واحسن الالفاظ ما قلناه وللقياس شروط وهي انه لا بد ان يكون الاصل
الذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين ويعلم ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي هو الحق احدهما
بالآخر وان كان القياس عقليا فلا بد من كون العلة في الاصل معلومة كونها علة وان كان
شرعيا اجاز الفقهاء ومن اثبت القياس لا يكون مظنونه ويخالف القياس العقلي الشرعي في
ما يرجع الى احكام العلة لان العلة العقلية موجبة ومؤثرة تاثير الايجاب والسمعية عند من قال
بها ليست كذلك بل هي تابعة للدواعي والمصالح المتعلقة بالاختيار والاحوال لا الايجاب
فيما يجري هذا المجرى وهي في القياس العقلي لا يكون الا معلومة وفي السمعي لا يجب ان يكون معلومة

المتعلق

بل يجوز ان يكون مظنونه ومتى علمت في العقل علق الحكم بها ولم يحتج في تعليق الحكم عليها الى
الى دليل مستانف وليس كذلك علة السمع فانها عند اكثرهم لا يكفي في تعليق الحكم بها في كل
موضع ان تعلم بل يحتاج فيها الى التعبد بالقياس وعلة السمع قد يكون ايضا مجموع اشياء وقد
يحتاج الى شروط في كونها علة وقد تكون العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة وكل هذا واشباهه
تفارق فيه علة العقل العلة الشرع واختلف الناس في القياس في الشريعة فمنهم من نفاه ومنهم
من اثبته واختلف من نفاه فمنهم من احال ورود العبادة به جملة وانكر ان يكون طريقا لمعرفة شيء
من الاحكام وربما احاله من حيث تعلق بالظن الذي يخطي ويصيب او من حيث يؤدي الى
تضاد الاحكام وتناقضها ومن ابطله من حيث لا سبيل الى العلم بما له ثبت الحكم في الاصل
ولا الى غلبة الظن في ذلك لفقد الدلالة والامارة المقتضية وهذه التي كان ينصرها الشيخ المفيد
ابو عبد الله ومن الناس من اجاز التعبد به ونفاه من حيث وقعت الشريعة على وجه لا
يسوغ معه القياس وهذه الطريقة يحكيه عن النظام وذهب بعض اصحاب الظاهر من داود
وغيرهم الى انه لا يجوز ان يقتصر الله تعالى بالمكلف على ادون البيانين مع قدرته على اعلاهما
ومنهم من نفاه مع اجازته ورود العبادة به من حيث لم يثبت التعبد به او من حيث ورد السمع
بخلافه فاما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا وهم شذاذ غير محصلين ومنهم من
اثبته سمعا وزعم ان العقل لا يدل على صحته وهم المحصلون من مثبتي القياس ومنهم الاكثر من الفقهاء
ومن المتكلمين وكلامهم اقوى شبهة والذي نذهب اليه وهو الذي يختاره المرتضى في ابطال
القياس ان القياس محظور استعماله في الشريعة لان العبادة لم تات به وهو انما لو كان جائزا في
العقل لا فتقر في صحة استعماله في الشرع الى السمع القاطع ويلحق بهذا في القوة الطريقة التي كان

في وقت دون وقت وفي
عين دون اخرى والوقت واحد
عند من اجاز تخصيص العلة ...
يكون العلة

ابته

ينصرها شيخنا ابو عبد الله رحمه من منع حصول الظن وفقد الامارات التي يحصل عندها
الظن وذكر المرتضى ان لهذه الطريقة بعض القوة ونحن نتكلم على هذه المذاهب كلها على
وجه الاختصار ثم نبين نصرها اخترناه من بعد انشاء الله تعالى **فصل** في الكلام
على من احال القياس عقلا وعلى اختلاف عللهم اما من احاله عقلا من حيث لا يمكن ان
يكون طريقا لمعرفة الاحكام فنحن اذا بينا ان ذلك يمكن جرى مجرى سائر النصوص وغيرها من
الكتاب والسنة والذي يدل على صحة معرفة الاحكام به انه لا فرق في صحة معرفتنا بتحريم النبيذ
المسكر بين ان ينص الله تعالى على تحريم المسكر من الانبذة وبين ان ينص على تحريم الخمر بهذه العلة
او ينصب لنا امارة تغلب لنا عند نظرنا فيها ظننا ان تحريمها لهذه العلة مع ايجاب القياس
علينا في الوجوه كلها لان بكل طريق من هذه الطرق نصل الى المعرفة بتحريم النبيذ فمن دفع
جواز العبادة باحدها كمن دفع جواز ورودها بسايرها ولما ذكرناه امثال في العقليات
لانه لا فرق في العلم بوجوب تجنب سلوك بعض الطرق بين ان نعلم ضرره او يجب العلم او بخبر
يقتضي الظن ولا فصل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه مثال بين ان ينص لنا على صفة الطرق
الذي فيها السبع او ينصب لنا امارة على تلك الصفة فاما من احاله من حيث تعلق بالظن
الذي يخطي ويصيب فينتقض قوله بكثير من الاحكام في العقل والشرع تتعلق بالظن الا ترى
انا نعلم في العقل حسن التجارة عند الظن للربح ونعلم قبحها عند الظن للخسران ونعلم قبح
سلوك الطريق عند غلبة الظن بان فيه سبعا او لصا او ما يجري مجراهما ونعلم وجوب
الظن في طريق معرفة الله تعالى عند دعاء الداعي او الخاطر الذي يحصل عنده الظن والخوف
ووجوب معرفة الرسل والنظر في معجزاتهم على هذا الوجه واما تعلق الاحكام الشرعية بالظن

الله الا دلمن

وينص على ان العلة في تحريمها شدتها او يدل بدليل غير النص على انه حرم الخمر

فالكثر

فالكثر من ان نحصى نحو وجوب التوجه الى القبلة عند الظن بانها في جهة مخصوصة وقدر
النفقات وارش الجنايات وقيم المتلفات والعمل بقول الشاهدين ويجب ان يعلم ان
العمل بالظن وان كان طريقا الى العلم بوجوب احكام على نحو ما ذكرناه وساوى هذا الوجه
العلم لانه لا فصل بين ان يظن جهة القبلة وبين ان نعلمها في وجوب التوجه اليها
وكذلك لا فصل بين ان نظن ان الخسران في التجارة او نعلم في قبحها فانه لا يساوي العلم
من وجه آخر ولا يقوم فيها مقامه لان الفعل الذي يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوما
او في حكم المعلوم بان يكون متمكنا من العلم به ويكون سببه معلوما اذا افتقد العلم بعينه
ولا بد ايضا ان يعلم وجوبه ووجه وجوبه اما على جملة او تفصيل فالظن في كل هذه الوجوه لا
يقوم مقام العلم لانه متى لم يكن عالما بما ذكرناه اولا او متمكنا من العلم به لم يكن على ثقة مراجعة
فيما يعتقد به ويجري في ذلك مجرى ان لا يكون قادرا لانه متى لم يعلم الفعل ويتميز له لم يمكن من القصد
اليه بعينه وبالظن لا تتميز الاشياء وانما تتميز بالعلم ومتى لم يكن عالما بوجوب الفعل كان
مجوزا كونه غير واجب فيكون متى اقدم عليه مقدما على ما لا يامن كونه قبيحا فالاقدام على ذلك
يجري مجرى الاقدام على ما يعلم قبحه ومتى علم كونه واجبا فلا بد من ان يعلم وجه وجوبه على جملة
او تفصيل لانه لو كان ظانا لوجه وجوبه كان مجوزا انتفاء وجه الوجوب عنه واعاد الامر الى تجويز
كونه غير واجب وهذه الجملة اذا تؤملت بطل بها قول من انكر تعلق الاحكام بالظنون و
من توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون فقد ابعد نهاية البعد
لان الاحكام لا يكون الا معلومة ولا تثبت الا من طريق العلم الا ان الطريق اليها قد يكون
تارة بالعلم والاخرى بالظن لانا اذا ظننا في طريق سبعا وجب علينا تجنب سلوكه والحكم الذي

هو قبح سلوكه ووجوب تجنبه معلوم لا مظنون وان كان الى الطريق هو الظن ومتعلق الظن
غير متعلق العلم لان الظن متعلق بكون السبع في الطريق والعلم يتعلق بقبح سلوك الطريق
والقول في العلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند الظن بانها في بعض الجهات يجري على
ما ذكرناه من كونه معلوما وان كان الطريق اليه مظنونا فاما من منع من القياس من حيث
يؤدي الى تضاد الحكم فاعتماده على ان يقول اذا كان الفرع شبيها باصل محرم واصل محلل
فلابد على مذهب القياسيين يقول من رده اليهما جميعا وهذا يؤدي في العين الواحدة
الى ان تكون محرمة ومحللة ومن اثبت القياس يقول في جواب ذلك ان كان الفرع مشتبها
لاصل محرم ولاصل محلل عند اثنين لزم كل واحد منهما ما اداه اجتهاده اليه فيلزم التحريم من اشتبه
عنده الاصل المحرم والتحليل من اشتبه عنده الاصل المحلل ولا تضاد في ذلك اما ان اشتبه
الاصلان المختلفان عند واحد فهو عند كثير منهم يكون مخيرا بين الامرين فايهما اختار لزمه كالقاضي
في الكفارات الثلث ولا تضاد في ذلك وعند قوم منهم انه لابد في هذا الموضع من ترجيح يقتضي
حمل الفرع على احدهما دون صاحبه فاما من ابطل القياس من حيث لا طريق الى غلبة الظن
في الشريعة وهي الطريقة التي حكيناها عن شيخنا رحمه الله تعالى فوجه اعتماده عليها ان يقول
قد علمنا ان القياس لابد فيه من حمل فرع على اصل بعلة او شبه والعلة التي يتعلق بها
في الاصل لا تخلو من ان يكون طريق اثبات كونها علة العلم او الظن والعلم لا مدخل له في هذا
الباب وجميع من اثبت القياس الا الشذاذ منهم يجعلون العلة المستخرجة المستدل
عليها تابعة للظن وانما تجعلها معلومة من طريق الاستخراج من حيث اعتقد ان علل
الشريعة ادلة توصل الى العلم كالعقليات وقول هؤلاء واضح البطلان لا معنى للتشاغل به

الحكم فيه

التي

الم

في الشرع

ولانا اذا اثبتنا ان الظن لا يصح حصوله في علل الشرع فاولى ان لا يحصل العلم وان كانت
العلة تثبت علة بالظن فنحن نعلم ان الظن لابد له من امارة وطريق والا كان مبتدأ
لا حكم له وليس في الشرع امارة على ان التحريم في الاصل المحرم انما كان لبعض صفاته فيكون
يصح ان يظن ذلك وليس هذا مما لا يزالون يمثلون من ظن الربح او الخسران او النجاة
او الهلاك وان القبلة في جهة مخصوصة وغلبة الظن في قيم المتلفات واروش الجنايات
التي يستند فيها الى عادات وتجارب وامارات معلومة مستقرة ولهذا نجد من لم يتجر قط ولم
يخبره مخبر عن احوال التجارة لا يصح ان يظن فيها ربحا ولا خسرانا وكذلك من لم يسافر ولم يخبر
عن الطريق لا يظن نجاة ولا عطبا ومن لم يعرف العادة في القيم ويمارسها لا يظن فيها شيئا
وجميع ما تغلب الظنون فيه متى تأملته وجدته مستندا الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في
الشرعيات على وجه [illegible] فقوتنا اوردناه ما قال قوم من اهل القياس ان العلل الشرعية
لا يكون الا منصوصا عليها صريحا وتنبيها ونزل الباقون رتبة فقالوا لا تثبت الا بادلة
شرعية والذي يمكن ان يعترض به على هذه الطريقة ان يقال من اعتمد هذه الطريقة على
هذا التلخيص لابد ان يكون يجوز العبادة به ومعرفة الاحكام من جهته لو حصل الظن الذي
منع من حصوله ولابد من ان يقول ان الله تعالى لو نص على القبلة او امر الرسول بالنص
عليها وتعبد بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة فانما
يقول لو نص الله على العلة في الخمر مثل الخمر وذكر انها الشدة لوجب حمل ما فيه هذه العلة
عليها ان لم يتعبد بالقياس لانه يجري مجرى ان ينص على تحريم كل شدة وان كان هذا
غير صحيح لان العلل الشرعية انما تنبئ على الدواعي الى الفعل او على وجه المصلحة وقد تشترك

العلم

الشرعيات على وجه لابد

الشيئان في صفة ويكون في احدهما داعية الى الفعل دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون
مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه وقدر دون
قدر وهذا معروف في الدواعي ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير
ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا
بعينه فاذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي ويجري النص على
العلة مجرى النص على الحكم في قصره على وصف اذ قد بينا ان ما له كان صارفا وداعيا
الى الفعل لا يمتنع ان يشترك فيه المختلفان في هذا الحكم وليس لاحد ان يقول اذا لم
يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد ما لم يكن علمه لولاه وهو ان لو
كان الفعل المعين مصلحة وفي الناس من فصل بين دواعي الفعل ودواعي الترك فاذا
كان النص على علة الفعل لم يوجب القياس الا بدليل مستانف واذا كان واردا بعلة الترك
وجب التخطي من غير دليل مستانف وفصل بين الامرين ان ما لا يترك احدنا الفعل
لم يترك لغيره اذا شارك فيه لانه لا يجوز ان يقول لا اكل السكر لحلاوته ويا كل شيئا حلوا ولا
يجب هذا في الفعل لانه قد يفعل الفعل الامر ثبت في غيره وان لم يكن فاعلا له وهذا صحيح
لا شبهة فيه متى كان النص الوارد في العلة كاشفا عن الدواعي ووجه المصلحة او عن الدواعي
فقط فاما ان كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الدواعي مع اتفاق وجوه
المصالح واقوى ما يدخل على هذه الطريقة ان يقال قد سلم ان استناد الظنون الى العادات
والتجارب وان الشرع لا يتم ذلك فيه وهذا صحيح فلم انكرتم ان يجعل فيه طريقة يحصل عندها
مجرى ما ذكرتم وهذا مثل ان نجد العين المسماة خمرا تحصل على صفات كثيرة فيكون مباحا

غير محرمة

غير محرمة فمتى وجدت فيها الشدة المخصوصة حرمت ومتى خرجت من الشدة بان يصير
خلا حلت فيظن عند ذلك ان العلة هي الشدة لان الذي ذكرناه من حالها امارة
قوية على كونها علة فمتى ادى هذا الظن المتعبد بالقياس وان نحمل ما حصل فيه علة التحريم
من الفروع على الاصول ساغ القياس وصح ولم يمنع منه مانع وهكذا اذا راينا بعض صفات
الاصل هي المؤثرة في الحكم المعلل دون غيره كانت بان يجعل علة اولى من غيرها وقوي الظن
في انها العلة مثال ذلك انا اذا راينا ان نحلل ولاية المراة على نفسها وملكها الامر بها وجدنا
بلوغها هو المؤثر في هذا الحكم مع ساير احوالها في الحرية والعقل دون كونها من وجه لان التزويج
متى اعتبر لم يوجد تاثير في باب الولاية وما يرجع اليها من البلوغ التاثير القوي فيها جعلناه
العلة دون التزويج ويكفي ان يقال المعتمد في هذه الطريقة لم زعمتم ان الظن اذا استند
في بعض المواضع الى عادة فانه لا يقع في كل موضع الا على هذا الوجه وان العادة لا تقوم مقامها
غيرها فانهم لا يجدون معتصما ويمكن ان يقال لهم خبرونا عمن ابتلاه الله تعالى بان قلاه كل
في بعض الدور مع صاحب المجالس عنده وهو لا يعرف العادات ولا سمع الاخبار دعنها الا
انه وجد الصاحب المجالس معه متى دخل اليه بعض الناس انصرف وخرج من الدار وهو مع دخول
غيره من الناس لا يفارق مكانه اليس هذا مع عقله وكمال تمييزه ان يقوى في ظنه ان علة خروج
صاحبه انما هي دخول ذلك الرجل فان قالوا لا يصح ان تقلب ما ذكرتم في ظنه طولبوا بما
يمنع منه ولم يجدوه وان اجازوه بطل عليهم ذكر العادات والتجارب في باب الظنون
وقيل لهم فانكرون من ان يكون هذه حال الظنون في الشرع ويمكن ان يقال لمن نصر الطريقة
التي قدمناها ان ما فرضتموه من جلوس بعض الناس عند من لم يعرف العادات وانصرافه اذا

دخل على انسان آخر وتكرر منه ذلك ان يغلب على ظنه كون دخوله لصاحبه علة لخروج الآخر
لان ذلك يصير عادة وليس يلزم في موضع عرف عادة في شيء بعينه ان يعرف العادات كلها الا
ترى ان العادات تختص البلاد والازمان ولا تكاد تتفق على حد واحد فكذلك القول
فيما فرضتموه في السؤال واما الطعن على مثبتي القياس على الطريقة المتقدمة في تصحيحهم غلبة الظنون
في الشرعيات بقولهم انا وجدنا اهل القياس والاجتهاد مع كثرتهم وتدينهم يخبرون عن انفسهم
بالظنون ويعملون عليها ومثل هؤلاء او طائفة منهم لا يجوز ان يكذبوا على نفوسهم فكيف يدفع
الظنون وهذه حالها فليس بشيء لان لمن يبطل الظن ان يقول ليس الكذب هؤلاء المجتهدين
في انهم يجدون انفسهم على اعتقاد ما وانما الكذب في قولهم انه ظن وواقع عن امارة والعلم
بالفرق بين الاعتقاد المبتدأ والعلم والظن ليس بضروري فكان القوم سبقوا الى اعتقادات
ليست ظنونات ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا ان لها احكام الظنون وليست كذلك
على ان هذا يرجع عليهم ممن يدعي من اهل القياس ان على الاحكام ادلة توجب العلم فيقال
لهم كيف يصح على هؤلاء مع كثرتهم ان يدعوا انهم عالمون ويخبرون عن نفوسهم بما يجدونها
عليه من السكون فانهم مع ذلك كذبة وهكذا السؤال عليهم من المخالفين لهم في اصول
الديانات اذا ادعوا العلم بمذاهبهم وسكونهم الى اعتقاداتهم فلا بد لهم في الجواب من مثل ما ذكرناه
ان القوم لم يكذبوا في انهم معتقدون وانما غلطوا في ان تلك الاعتقادات علوم فاما ما طعن به
النظام ومن تابعه في ابطال القياس واعتمادهم على ان الشرعيات واقعة على وجه لا يمكن
معه دخول القياس فالذي يقولون عليه ان يقولوا وجدنا الشرع واردا باختلاف المتفقين
واتفاق المختلفين كايجاب القضاء على الحائض في الصوم واسقاطه عنها في الصلوة

وهي اوكد من الصوم وايجابه على المسافر القضاء فيما قصر في الصوم واسقاطه عنه فيما قصر
من الصلوة وايجاب الغسل لخروج الولد والمني وهما الطف من البول والغائط اللذين يوجبان
الطهارة واباحة النظر الى الامة الحسناء والى محاسنها وحظر ذلك من الحرة وان كانت شوهاء
قالوا فكيف يسوغ القياس في ما هذه حاله ومن حقه الا يدخل الا فيما تتفق فيه احكام المتفقات
وتختلف احكام المختلفات وهذا لا يصح اعتماده في نفي القياس وذلك ان لمثبته ان يقول
اما اطلاق القول بان المتفقين لا يختلفان في الحكم والمختلفين لا يتفقان في الحكم فغلط
والصحيح ان يقال ان المتفقين لا يختلفان الذي يقتضيه اتفاقهما وكذلك المختلفان
لا يتفقان في الحكم الذي يقتضيه اختلافهما لان المراعى في هذا الباب هو الاسباب و
العلل والاحكام التي يجب اتفاق المتفقات فيها واختلاف المختلفات الراجعة الى
الصفات بالذات وانما وجب ذلك فيها لان المتفقين يشتركان في سبب الحكم وعلته و
المختلفين قد افترقا في ذلك فلا بد مما ذكرناه واما اذا لم يكن الحكم راجعا الى الذوات فهو
موقوف على العلة لا الذات فان اتفق المختلفات في علته وسببه اتفقا فيه وان اختلف المتفقات
فيها اختلفا فيه وعلى هذا امكن ان يكون الحيض وان كان سببا لسقوط الصوم والصلوة
معا وان يتفقا في ذلك ان يختلفا في حكم آخر يوجب في احدهما الاعادة ولا يوجبها في
الآخر فيكون الاختلاف من وجه والاتفاق من آخر وزال التناقض لان القضاء اذا
اختص بعلة غير علة السقوط لم يكن باتفاقهما في علة السقوط معتبر وفي الفعل مثال
لذلك لانا نعلم ان النفع المحض اذا حصل في الفعل اقتضى حسنه وقد يحصل في
الكذب النفع فلا يكون الا قبيحا لان وجه قبحه هو كونه كذبا فصار اتفاق الكذب مع غيره

من الافعال في النفع ولا يمنع من اختلافهما في القبح لان ما اختلفنا فيه غير ما اتفقنا من
اجله فان كان ما اوردناه مما نفاه من القياس الشرعي فيجب ان يمنع من القياس العقلي
ايضا على انه قد اعترف بورود النص باتفاق المختلفين واختلاف المتفقين ولم يلزمه
ان يكون مناقضا فالا يسوغ في القياس واعتذر لما يعتذر به للنصوص فان قال
انما اوجب التناقض في هذه الاحكام فلزموني في ذلك في ورود النص فيها وانما منعت
وهذا خالها من التطرق بالقياس اليها قيل له ليس تمنع مما ظننت امتناعه اذا نصب الله تعالى
لنقضاء الصوم امارة توجبه واخل قضاء الصلوة من مثلها على ان للقوم ان يقولوا انا
لا نثبت القياس في كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبته بحيث يسوغ ويصح واكثر ما يقتضيه
ما اوردته مما هو بخلاف القياس اذ لا يسوغ دخوله فيه بان يمتنع فيه من القياس وفيما جرى
مجراه فلم اذا امتنع القياس في هذه الامور امتنع في غيرها فاما من نفى القياس فاعتمد في نفيه
على ان الحكيم لا يجوز ان يقتصر على ادون البيانين مع قدرته على اعلاهما ولان النصوص ابلغ
في البيان والقياس فيجب ان يكون العبادة في معرفة الاحكام مقصورة عليها ان يقال له اول
ما في كلامك انه اعتراف بان القياس يوصل به الى الاحكام لانه لا يجوز انه اخفض رتبة
في باب البيان من غيره الا ما التبيين وقع به واذا ثبت كونه بيانا فما الذي يمنع من العبادة به
وان كان ادون رتبة لما يعلمه الله تعالى من صلاح المكلف فيه وانه اذا توصل الى الحكم
والمشقة المشقة في طريقه كان اقرب الى فعله فاستحق عليه من الثواب ما لا يستحقه لو
وصل الى معرفته بالنص على انه لا يلزم على هذا ان يكون العلم في جميع التكليف ضروريا
لانه اقوى في البيان من العلم المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لا بد له من المناقضة

لانه

لانه تعلق كثير من الاحكام في الشريعة بالظنون نحو الاجتهاد في جهة القبلة وتقدير النفقات وقيم
وجزاء الصيد وما اشبه ذلك فاذا جازت العبادة بالظنون في هذه الاحكام مع امكان
ورود البيان فيها بالنص الموجب للعلم ولم يكن خارجا عن الحكمة جاز مثله في ساير الاحكام
فاما من نفى القياس من حيث باب العبادة ولم يقطع السمع العذر في صحته فهو الصحيح
الذي نختاره ونذهب اليه لان القياس من جاز في العقل ورود العبادة به اذا تعلقت
به مصلحة في التكليف فلا بد في جواز استعماله في الشرع من دليل سمعي لانه يجري مجرى
ساير الافعال الشرعية التي اذا جاز في العقل ان يدخل في العبادة لبعض المصالح فلا بد
في استعمالها من دليل سمعي والذي يلزمنا ان نورد ما يعتمده مثبتوه من الطرق التي
ظنوا انها ادلة عليه ونعيبه ونبين انه ليس بادلة ولا موجبة للتعبد فاما من يذهب الى ان
العبادة وردت بالمنع منه فهو ايضا مذهبنا ونحن نبين في الفصل الذي يلي هذا الباب
ما عندنا فيه ان شاء الله تعالى **فصل** في ان القياس في الشرع لا يجوز استعماله
لنا في المنع من استعمال القياس في الشريعة طريقان احدهما انه اذا ثبت جواز العبادة به من
جهة العقل فثبوت العبادة به يحتاج الى دليل شرعي وقد علمنا انه ليس في الشرع دليل على ان
القياس دين الله تعالى يجوز استعماله لا من جهة الكتاب ولا من جهة السنة المتواترة
ولا من الاجماع وانما قلنا ذلك لانا قد استقرينا جميع ذلك فعلمنا انه ليس فيه ما يدل على حجة
العمل بالقياس ونحن نذكر المواضع التي يستدل بها من ظاهر القرآن على وجوب العمل بالقياس
ونبين انه لا دلالة في شيء منها والسنة على ضربين متواتر واحاد فالمتواتر يوجب العلم
الضروري على مذهب الخصم وعلى مذهبنا يوجب العلم الذي لا يختلج فيه الشك وكان

ثم ما يستدل على صحته اذا كان شرط التواتر فيه والضرب الآخر اخبار آحاد والقسم الاول مفقود في الاخبار التي يستدل بها على صحة العمل بالقياس لانها ليست معلومة ضرورة ولا استدلالا والقسم الآخر لا يجوز استعماله في هذه المسألة لانها من باب العلم دون العمل وخبر الواحد يوجب غلبة الظن فلا يجوز استعماله فيما طريقه العلم بلا خلاف ولما اجمع عليه فيه ايضا لان هذه مسألة خلاف ونحن نبين ما يدعونه من اجماع الصحابة ونتكلم عليه ان شاء الله تعالى والطريقة الثانية ان نقول قد ورد الشرع بما يمنع من العمل بالقياس واقوى ما اعتمد في ذلك اجماع الفرقة وقد ثبت ان اجماعهم حجة لانه يشتمل على قول معصوم لا يجوز الخطا على ما بيناه فيما تقدم وقد علمنا انهم مجمعون على ابطال القياس والمنع من استعماله وليس لاحد ان يعارض هذا الاجماع بمن يذهب الى مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت عليهم السلام وقال مع ذلك بالقياس لان هؤلاء لا اعتبار بمثلهم لان من خالف في الاصول الخلاف الذي يوجب التكفير او التفسيق لا يدخل في جملة من يعتبر اجماعهم ويجعل حجة لانا قد بينا ان كل من علمنا انه ليس بامام فانا لا نعتد بخلافه ونرجع الى الفرقة الاخرى التي نعلم كون الامام في جملتهم على انا كما نعلم من مذهب ابي حنيفة والشافعي كذلك نعلم انه من مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما السلام نفي القياس وتظاهر الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة للمخالفين فيه كتظاهر عمن مذهب اليه في خلاف ذلك وليس يدفع منهما هذا الا من يستحسن المكابرة وقد علمنا ان قولهما حجة وقول كل واحد منهما لانهما الامامان المعصومان ولا يجوز عليهما الخطا في الفعل والاعتقاد وقد اعتمد من نصر هذه الطريقة التي ذكرناها على آيات ليس فيها ما يدل على ذلك مما يمكن الاعتماد عليه على جميعها اعتراض فمن ذلك تعلقهم بقوله لا تقدموا

بين يدي الله ورسوله وهذا غير صحيح لان للمخالف ان يقول اذا دل الله تعالى على صحة القياس لم يكن استعماله تقدما بين يديه تعالى ولا بين يدي رسوله وصار ذلك بمنزلة ما نص عليه وانما يكون تقدما بين ايديهما لو قيل من غير دلالة ولا استناد الى علم وتعلقوا ايضا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وللمخالف ان يقول انا ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وانما انتم تعيبون علينا انا نعلق الاحكام بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي مثلناه من العقليات وتعلقوا بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وبقوله تبيانا لكل شيء وقوله اليوم اكملت لكم دينكم وللمخالف ان يقول القياس اذا دل الله عليه واوجب العمل به فقد حصل في جملة ما بين في الكتاب ولم يقع منه تفريط لان الكتاب قد دل على صحة اجماع الامة ووجوب اتباع السنة فاذا علمنا بالاجماع والسنة صحة القياس جاز اضافة هذا العلم والبيان الى الكتاب والسنة وان كان على سبيل الجملة دون التفصيل لانه ليس يمكن ان يدعى ورود الكتاب بكل شيء مفصلا فصار القائل بالقياس عاملا بما امر الله تعالى في كتابه بعينه ومجمله وهذه الجملة تنبه على طريقة الطعن فيما جرى هذا المجرى من الاستدلالات فانهم يتعلقون بشيء كثير من هذا الجنس لا فائدة في ذكر جميعه

فصل في ان العبادة لم ترد بوجوب العمل بالقياس

الذاهبون الى القول بالقياس في الشرع فريقان احدهما يوجب العمل به عقلا وهم الشذاذ على ما ذكرناه والآخرون يوجبون العمل به سمعا وان لم يثبت عقلا ونحن نفسد كلا القولين ليتم لنا ما قصدناه فاما من اثبته عقلا فالاصل في الكلام عليه ان يقال ان الفعل الواجب لا بد من ان يكون له وجه وجوب لولاه لم يجب لانه لو لم يكن كذلك لم يكن بالوجوب اولى من غيره وما له يجب

الفعل ينقسم قسمين احدهما صفة تخصه ولا تتعداه الى غيره وذلك ان يكون وجوبه لتعلقه بغيره
على سبيل جميع الواجبات العقلية نحو رد الوديعة والانصاف وشكر المنعم والآخر ان يكون وجوبه
لتعلقه بغيره على سبيل اللطف نحو ان يختار المكلف عنده واجبا آخر او يمتنع من قبيح وليس
يكون كذلك الا بعد ان يختص في نفسه بصفة تدعو الى اختيار ما يختار عنده وهذا القسم على
ضربين احدهما يعلم بالعقل كوجوب معرفة الله تعالى لان جهة وجوبها فيتقرر في العقل وهو
انما يكون عندها اقرب الى فعل الواجب والامتناع من القبيح وكعلمنا ايضا بان الرسول عليه السلم
لا يجوز ان يكون على احوال تنفر عن القبول منه نحو الفسق والافعال الدنية المستخفة ومثل ما يعلم
بالمعرفة من وجوب الرياسة لكونها لطفا لانه مستقر في العقل ان الناس في الجملة لا يجوز مع
فقد الرؤسا في باب الصلاح والفساد على ما يكونون عليه مع وجودهم والضرب الثاني لا
يعلم الا بالسمع لفقد الطريق اليه من جهة العقل وهو جميع الشرعيات والسمع الذي يعلم
به وجوب ذلك قد يرد تارة بوجه الوجوب فيعلم عنده الوجوب وتارة يرد بالوجوب فيعلم عنده
وجه الوجوب فاحد الامرين يقوم مقام الآخر في العلم بالوجوب الا انه اذا ورد بوجوبه لم
يعلم وجه الوجوب الا على جهة الجملة وان ورد بوجه وجوبه مفصلا او مجملا علمنا وجوبه
مفصلا لان العلم بوجوبه لا بد فيه من التفصيل لتزاح علة التكليف من الاقدام على الفعل
والعلم بوجه الوجوب قد يكون مجملا وقد يكون مفصلا ويقوم احد الامرين مقام الآخر فلو قال
الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولم يوجبها لعلمنا وجوبها ولو نص
على وجوبها بلفظ الايجاب لعلمنا في الجملة انها تنهى عن قبيح وتدعو الى واجب فاما ما قلنا
اذا علمنا وجوب الفعل علمنا وجهه واذا علمنا وجه الوجوب علمناه واجبا فهو ان من علم بالعقل

رد الوديعة

رد الوديعة مع المطالبة علم وجوبه ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك من علم الفعل ظلما
علم قبحه وان شك في كونه ظلما لم يعلم القبح وكما وجب هذا فكذا ايضا متى علم كون الفعل
الذي هو رد الوديعة واجبا علم رد الوديعة فتعلق كل واحد من الامرين بصاحبه كتعلق صاحبه
به فان قيل من اين علمتم ان الواجبات في الشرع لا تجب الا لكونها الطافا ثم من اين قلتم ان
ذلك لا يعلم من حالها الا بالسمع ليتم ما ذكرتموه قلنا لان وجوبها اذا ثبت وكان لا بد له من وجه
لم يخل من القسمين اللذين قدمناهما وهما اما صفة يختص الفعل ولا تتعداه او لتعلقه بغيره على
وجه اللطف وليس يجوز في الشرعيات الوجه الاول لانها لو وجبت لصفة تخصها لجرت مجرى
رد الوديعة في انه وجه الوجوب لوجب ان يعلم على تلك الصفة ويعلم وجوبها وقد علمنا ان
الصلوة وسائر الشرعيات يعلم بالعقل صفاتها وان لم يعلم وجوبها فدل ذلك على بطلان
القسم الاول ولم يبق الا الثاني ولذا ثبت انها تجب للالطاف ولم يكن في العقل دليل على ان
وقوع بعض الافعال منا يختار عنده فعل آخر لان الفعل لا يدل على ان ما يختار الانسان
او لا يختاره لان دلالة العقل انما هو طريقها واحد ولم يصح ان يدل على الشيء ونقيضه والحكم وضده
كما تراه في الشرائع من اختلاف المكلفين والناسخ والمنسوخ فلم يبق الا ان الطريق اليها
السمع ولولا ما ذكرناه لما احتيج في معرفة المصالح الشرعية الى بعثة الانبياء عليهم السلم فان قالوا العقل
يقضي في كل شيئين ان حكمهما واحد من حيث اشتبها فوجب ان يحكم في الارز بحكم البر
عقلا وان لم يرد السمع قيل لهم الاشتباه الذي يقتضي المشاركة في الحكم هو فيما يعلم ان الحكم
فيجب عن ذلك الشبه او يكون في حكم الموجب عنه نحو علمنا بان ما شارك العالم في وجود العلم
في قلبه يجب كونه عالما وما شارك رد الوديعة في هذه الصفة كان واجبا فاما العلل التي هي امارات

فلا يجب المشاركة فيها المشاركة في الحكم لان العقل لا يعلم بكونها علة جملة ولو علم كونها
لم يجب فيما شاركها فيها مثل حكمها لان المصالح الشرعية مختلفة من حيث تعلقت
بالاختيار فلا مدخل للايجاب فيها ولهذا جاز ان يكون الشيء في الشرع مصلحة وما هو مثله (?)
مفسدة وجاز اختلاف اعيان الاوقات في ذلك فان قيل فاذا حرم الله الخمر ورايت التحريم
تابعا للشدة يثبت بثبوتها ويزول بزوالها علمت ان علة التحريم الشدة ولا احتياج الى
السمع كما لا احتياج في العقليات قيل له ليس يكون ما ذكرته من الاعتبار باقوى من نص
الرسول عليه السلام في الخمر انه علة تحريمها وقد بينا ان ذلك لا يوجب التخطي ولا يقتضي اثبات
التحريم في كل شدة الا بعد التعبد بالقياس لانه غير ممتنع ان يخالف في المصلحة وان
وافقه في الشدة وبينا ان النص على العلة الشرعية يجري مجرى النص على الحكم في امتناع
التخطي الا بدليل مستانف فاما من زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس فنحن نذكر قوي
ما اعتمدوه ونتكلم على شيء منه احد ما اعتمدوه قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو المناسب
لان الميزان يسمى معيارا من حيث يقيس به مساواة التي تعتبر وما روي عن ابن عباس من قوله
في الاسنان اعتبر واحدها بالاصابع التي ديتها متساوية وربما استدلوا بالاية على وجه آخر
قالوا قد دلت هذه الاية على ان المشاركة في العلة تقتضي المشاركة في الحكم وذلك لانه قال
هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا
وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار
فذكر حالهم ونبه على علته وسببه ثم امر بالاعتبار وذلك تحذير من مشاركتهم في السبب

فلولم

فلو لم يكن المشاركة في السبب يقتضي المشاركة في الحكم ما كان لهذا القول معنى الكلام
على ذلك ان يقال لهم ما ينكرون ان يكون لفظ الاعتبار لا يستفاد منه هذا الحكم بالقياس
وانما يستفاد به الاتعاظ والتدبر والتفكر وذلك هو المفهوم من ظاهره والاطلاق ولانه
لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر وكثير الاعتبار وقد يتقدم بعض الناس في العلوم
واثبات الاحكام وطريق القياس ويقل فكره في معاده وقد يرد فيقال انه غير معتبر او قليل
الاعتبار وقد يستوي في المعرفة بحال الشيء واثبات حكمه اثنان فيوصف احدهما بالاعتبار
دون الاخر على المعنى الذي ذكرناه ولهذا يقولون عند الامر العظيم ان في هذا لعبرة وقال
الله تعالى ان لكم في الانعام لعبرة وما روي عن ابن عباس خبر واحد لا يثبت بمثله
اللغة ولو صح لكان محمولا على المجاز بشهادة الاستعمال الذي ذكرناه على انا لو سلمنا جواز
استعمال الاعتبار في المقايسة لم يكن في الاية دلالة لانه تعالى ما ذكر منها من امر الكفار وظنهم
ان حصونهم مانعتهم من الله ووقوع ما وقع بهم فكانه قال تعالى فاعتبروا بذلك يا اولي
الابصار وليس يليق هذا الموضع بالقياس في الاحكام الشرعية لانه تعالى لو صرح بعقب ما ذكر
من حال الكفار بان يقول فقيسوا في الاحكام الشرعية واجتهدوا لكان الكلام لغوا
لا فائدة فيه فلا يليق بعضه ببعض فثبت انه اراد الاتعاظ والتفكر على انه يمكن ان يقال
لهم على تسليم تناول اللفظة للقياس باطلاقها ما ينكرون انا نستعمل موجب الاية بان
نقيس الفروع على الاصول في انا لا نثبت لها الاحكام الا بالنصوص لان هذا ايضا قياس
فقد ساويناكم في التعلق بالاية فمن اين لكم ان القياس الذي تناولته الاية هو ما تذكرونه
دون ما ذكرناه وكلاهما قياس على الحقيقة وليس لهم ان يقولوا نحن نجمع بين الامرين لانهما

يتنافيان والجمع بينهما لا يصح ولا لهم ايضا ان يقولوا قولنا ارجح من حيث كان فيه اثبات الاحكام
وقولكم فيه نفي لها وذلك لان الترجيح بما ذكروه انما يصح متى ثبت كلا وجهي القياس فيصح
الترجيح والتفوق واما الخلاف فيهما هل يثبتان او يثبت ترجيح احدهما فلا ترجيح يمكن في
ذلك ويقال لهم في تعلقهم بالاية ثانيا اذا كان الله تعالى قد نبه على ما زعمتم بالاية على
ان المشاركة في السبب والعلة يقتضي المشاركة في الحكم فيجب ان يكون كل من فعل مثل
فعل الذين اخبر الله تعالى عنهم في الاية يحل بهم مثل ما حل بهم فان قالوا هو كذلك ادينا هم
بطلان قولهم ضرورة لوجود ناس شاركوا المذكورين في المخالفة والمعصية وان لم
يصبهم ما اصابهم وهذا من ضعيف ما يتمسك به وتعلقوا ايضا بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل
من النعم يحكم به ذوا عدل منكم وقوله تعالى وعلى الموسع قدره وعلى المقتر قدره قالوا و
المثل والمقدار طريقه غالب الظن وبقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت
ايمانكم قالوا وذلك طريقه غالب الظن وهذه الايات لا يخلو ان يكون المستدل بها
يعتمدها في جواز التعبد بالظنون او في وجوب التعبد بها فان كان الاول كان صحيحا وذلك
مما قدمنا جوازه وان اراد الثاني كان ذلك باطلا لانه ليس اذا ثبت التعبد في شيء بغالب الظن
ينبغي ان يحمل غيره عليه لان ذلك يصير قياسا وكلامنا في مسئلة القياس فكيف يستدل
بالشيء على نفسه على ان من اصحابنا من قال ان المثلية والقدرية منصوص عليه فعلى هذا
المذهب سقط السؤال وتعلقوا ايضا بان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالقياس واتفق جميعهم
على نحو اختلافهم في مسئلة الحرام والجد والمشركة والايلاء وغير ذلك ورجع كل منهم في قول
الى طريقة القياس لانهم اختلفوا في الحرام فقالوا اربعة اقوال احدها انه في حكم التطليقات

جعلها

الثلث وذلك مروي عن امير المؤمنين عليه السلام وزيد وابن عمر والقول الاخر قول من
يمينا يلزم فيها الكفارة وهو المحكي عن ابي بكر وعمر وابن مسعود وعائشة والثالث من
جعلها ظهارا وهو المروي عن ابن عباس وغيره والرابع قول من جعلها تطليقة واحدة
وهو المروي عن ابن عباس وغيره وابن مسعود وابن عمر وغيرهما ثم اختلفوا فمنهم من
ثناه ومنهم من جعلها واحدة رجعية وبعضهم جعلها بائنة وكل ذلك تفريع للقول
الرابع وقد حكي في المسئلة قول خامس عن مسروق وهو انه ليس بشيء لانه تحريم لما احله
الله تعالى ووجوده كعدمه واختلافهم في الجد ايضا ظاهر وكذلك ما عددناه من المسائل
وانما شرحنا مسئلة الحرام لان الخلاف فيها اكثر منه في غيرها قالوا وقد علمنا انه لا وجه
لاقاويلهم الا طريقة القياس والاجتهاد لان من جعل الحرام طلاقا فانما علم انه لم يرد انه
طلاق ثلث على الحقيقة بل اراد انه كالطلاق الثلث وجار مجراه وكذلك من جعله يمينا
وظهارا انما اراد انه يريد الا التشبيه دون ان يكون يمينا او ظهارا في الحقيقة ولانه قد نقل
عنهم النص الصريح في انهم قالوا ذلك الا ان من ذهب الى ان الجد بمنزلة الاب نص على انه
مع فقد الاب بمنزلة ابن الابن مع فقد الابن حتى صرح ابن عباس بان قال الا يتقي الله زيد بن
ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا وقد علمنا انه لم يرجع في ذلك الى نص لانه
لا نجد النص عليه في الكتاب فلم يبق الا سلوكهم طريق التمثيل والمقاييس وثبت ايضا ان عمر قال
بالمقاييس بين الاخ والجد لانه شبههما بغصني شجرة وبجدولي نهر وهذا يبطل قول من يدعي
انهم قالوا ذلك على طريق الصلح والبور ولانه اقل ما قيل فيه او حكموا بحكم العقل او بنص
خفي ويبطل ذلك زائدا على ما تقدم انهم اختلفوا في ما لا يسوغ فيه الصلح لتعلقه بتحريم

الفروع وتعليلها كمسئلة الحمار والابلاء ولان ما يقال من طريق الصلح لا يفرع عليه ويبنى
بحسب المذاهب ولانهم اختلفوا في مواضع لا يصح ان يقال فيها باقل ما قيل وقالوا ايضا
ما قام كلها خارجة عما في اصل العقل ولو قالوا بنص لوجب ان يظهر لان الدواعي الى
اظهاره قوي واذا ثبت من حالهم انهم بين قايل بالقياس ومصوب لقايله غير منكر عليه
فصاروا مجمعين على القول به واجماعهم حجة لا يجوز ان ينعقد على خطاء فيقال لهم
لنا في الكلام عليكم وجهان احدهما ان يبين بطلان ما حكيتم وقطعتم عليه من ان القول
في المسايل التي ذكرتموها لم يكن الا بالقياس ويبين انه يحتمل ان يكون بالنص اما بظاهر او
دليل والاحتمال في هذه المواضع يكفي ويأتي على استدلالهم والوجه الآخر ان ننازع في ما
ادعيتموه من النكير للقياس فيبين انه ورد عنهم من ذلك ما في بعضه كفاية ويبطل قول من
يدعي خلافه ولنا ايضا اذا سلمنا انهم قالوا تلك المسايل بالقياس وتجاوزنا عن الخلاف في
في ارتفاع النكير وفرضنا انه لم يكن ان يقول ان ارتفاع النكير لا بد ان في كل موضع على
الرضا والتسليم وانما يدل على ذلك اذا علمنا انه لا وجه لارتفاعه الا الرضا فاما
مع تجويز كونه للرضا ولغيره فلا دلالة فيه غير ان هذه الطريقة توحش من خالفنا
في هذه المسئلة لانها تطرق عليهم فسادا صولهم هي اهم اليهم من الكلام فيها فينبغي
ان يتجاوز عن الكلام في هذا المعنى ويقتصر على الوجهين الذين قدمناهما لان الكلام
في هذا الوجه له موضع غير هذا هو الاليق به وقد ذكرناه في كتاب الامامة مستوفى فيقال
لهم زعمتم ان القول في المسايل التي عددتموها انما كان بالقياس فلم نجدكم اقتصرتم الا
على الدعوى المجردة من البرهان ولم اذا اختلفوا امر تيا نبت الحق اليهم وجب ان تستند

تلك المذاهب الى القياس وانتم تعلمون ان الاختلاف في المذاهب المستندة الى النصوص
ممكن كامكانه في المستندة الى القياس ولم انكرتم ان يكون كل واحد منهم انما ذهب الى ما
حكى عنه لتمسكه بدليل نص اعتقد انه دال على ما ذهب اليه فان قالوا لو كانوا قالوا بذلك
للنصوص لوجب ان ينقل تلك النصوص وفشت لان الدعوى تقوى الى نقلها و
الاحتجاج بها قلنا اول ما نقول انا لا نلزمكم ان يكونوا اعتمدوا في هذه المسايل نصوصا
صحيحة استدلوا بها على المذاهب التي اعتقدوها بل الزمناكم ان يكونوا اعتمدوا فيها الدلالة
النصوص التي يحتاج فيها الى ضرب من الاستدلال والتاول سواء كانت تلك النصوص على
هذا نصوصا ظاهرة للكل معلومة للجميع او كانت مخصصة فلا يجب ان نعرضوا الكلام في
غير ما فرضناه فيه على انا نقول لهم ولو كانوا اعتمدوا في ذلك على آثار قياسية لوجب نقلها
وظهورها لان الدواعي الى نقل مذاهبهم تدعو الى نقل طرقهم وما به احتجوا عليه يعولون و
ما نجد في ذلك رواية فان كان فقد ما اعتمدوه من دليل النص وارتفاع رواية دليلا
على انهم قالوا بالقياس فكذلك يجب ان يكون فقد الرواية عنهم بتضمن انهم قالوا بذلك
قياسا دليلا على القول به من طريق النصوص فان قالوا الفرق بين الامرين ان القياس
لا يجب اتباع العالم فيه والنصوص يجب اتباعه فوجب نقل النص ولا يجب مثله في
القياس قلنا الملاحكم ان القياس لا يجب فيه الاتباع لا يصح على مذاهبكم بل يجب فيه الاتباع
اذا ظهر وجه القول به وامارات غلبة الظن فيه وانما لا يجب القول به بارتفاع هذا الشرط وعلى العالم
ان يظهر وجه القول لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون فرضه بعد الانتقال عما كان عليه ولولا هذا
ما حسنت مناظرة اصحاب القياس والاجتهاد بعضهم لبعض ولم ينقل عن الصحابة وجوه قولهم

في مسئلة الحرام التي وقع النص من مخالفينا عليها اتفقتها عندهم ولم يروض احد منهم العلة
التي من اجلها جعله طلاقا ثلثا او ظهارا او يمينا على انه انما يجب على المعتقد للمذهب
ان يظهر قوله عند المناظرة والحاجة الداعية فاما ان يكون ظهور وجه القول كظهور القول
والمذهب فغير واجب فكيف يقال ذلك ونحن نعلم ان كثيرا من الصحابة والتابعين ومن
كان بعدهم قد ظهر عنهم مذاهب كثيرة في ما طريقه العلم والدليل القاطع من غير ان يظهر عنهم او
ينقل انما كان دليله بعينه واي طريق قاده بذلك المذهب واعتقده وان قالوا فقد
تناظروا واورد بعضهم على بعض ولم يذكر عنهم احتجاجهم بنص قلنا ليس يمكن ان يحكى عنهم في
مسئلة الحرام وغيرها من المسايل انهم اجمعوا فيها المناظرة منازعة وحاج بعضهم بعضا
ورد بعضهم على بعض ولم يذكروا الناء ادلة النص ولا اوردت شيء من ذلك رواية واكثر ما روي
اضافة هذه المذاهب الى القايلين بها على انهم ان كانوا تناظروا او تنازعوا فلا بد ان يظهر
على كل واحد منهم وجه قوله سواء كان نصا او قياسا وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الاعراض عن
ذكر وجه القول وان جاز في غيرها ولهذا لا نجد احدا من الفقهاء ينازع خصومه ويرد
مذاهبهم على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التي من اجلها ذهب الى ما
ذهب اليه بل لا بد له من تحرير علله وتهذيبها والاحتراز فيها من النقض واذا كنا لم نجد رواية
منهم وجه قياسه والعلة التي من اجلها جمع بين الامرين اللذين شبه احدهما بالآخر فيجب ان
ينفي عنهم القول بالقياس ان كان ما ذهبتم صحيحا فان قالوا من شأن العلماء ان يذكروا
النصوص الشاهدة لاقوالهم ومذاهبهم لترتفع عنهم التهمة وبعد فلعل القوم كانوا آمنين من
ان يتهموا بالبخت والاعتقادات المبتداة فلم يحتاجوا الى ذلك فان قالوا ليس نجد في نصوص

الكتاب

الكتاب والسنة ظاهرا ولا دليلا يدل على هذه المذاهب التي حكينا اختلافهم فيها الا
ان تدعوا نصوصا غير ظاهرة بان اختص كل واحد منهم بها فيظهر بطلان قولكم لكل واحد
ويلزمكم ان يكون تلك النصوص قد اشيعت واظهرت لتعلم وتعرف والا طرق ذلك ابطال
الشريعة او اكثرها قلنا انما ضمنا لكم ان يكون كل واحد من القوم ذهب الى مذهب بدليل
عليه من النص واما الزمنا لكم تجويز تشبث كل قايل منهم بوجه اعتقده دليلا ويجوز ان
يكون فيه مخطئا ومصيبا ولو اخطات الجماعة في استدلالها على اقوالها الا واحدا منها لم
يضر ذلك تناقضها لان الذي امن من اجماعهم على الخطا لا يؤمن من اجماع اكثرهم فعدم نصوص
الكتاب والسنة ادلة لتلك المذاهب لا تدخل على ما قلناه الا ان يريدوا انا فقدنا ما يمكن
التعلق به او الاعتقاد فيه انه دليل فهذا اذا ادعيتموه علمتم ما فيه وقيل لكم من اين قلتم ذلك
وكيف يحاط علما بالدليل ويقطع عليه وهل هذا الا تحجر في الشبه طريقه وليس يجب في الشبهة ما
يجب في الادلة من ان تلك تخص الشبه لا تحصر على انا نقول وما نجد لقول كل واحد من الجماعة علة
تقتضي القول بمذهبه فيجب ان ينفي اعتمادهم في هذه المذاهب على العلل القياسية فان قالوا
انكم لم تجدوا علة يجب عندها الحكم دليلا على الحكم لما حكى من المذاهب والا فانتم تجدون ما
يمكن ان يجعل علة ويعتقد عنده قلنا وكذلك نقول لكم فيما تقدم على انا نقول لهم
لم انكرتم ان يكون من ذهب في الحرام الى الطلاق الثلث انما قال بذلك من حيث جعله
كالكنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة ولها احكام الطلاق عند كثير منهم من غير
اعتبار النية ورجع في ذلك الى النص من الطلاق وادخله في جملة ما تناوله الاسم ومن
قال انه يمين يرجع ايضا الى نص الكتاب الذي رجع اليه القائلون في زمانه بان الحرام يمين

وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك والله غفور
رحيم ثم قوله بعد قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فالنبي صلى الله عليه وآله وعلى مارية
القبطية او شرب العسل على اختلاف الروايتين في ذلك فانزل الله ما تلوناه وسماه يمينا
بقوله قد فرض الله الآية فدخل في بابنا وله اللفظ ومن عجيب الامر انهم يجدون كثيرا
من الفقهاء في زماننا يعتمدون ذلك في هذه المسئلة ويعولون على هذا الظاهر و
تعجبون ان يكون بعض الصحابة رجع في شيء من المذاهب التي حكوها الى النص ويقطعون
على انه لا مخرج لها في النص وهذا يدل على قلة التامل ويمكن ايضا مثل ذلك في من ذهب
الى انه ظهار وان يكون اجراه مجرى الظهار في تناول الاسم وان كان لفظه مخالفا للفظ
الظهار كما كانت كنايات الطلاق مخالفة للفظ الطلاق واجريت مجراه وكذلك لفظ
الحرام مخالف لليمين واجري في تناول الاسم مجراه ومن ذهب الى انه تطليقة واحدة كانه
ذهب الى الطلاق والى اقل ما يقع به والذاهب الى الثلث ذهب الى الاكثر والاعم وكل هذا
يمكن ان يتعلق فيه بالظواهر والنصوص ونكتفي بالاشارة الى ما يمكن ان يكون متعلقا و
ليس يلزم ان يكون حجة قاطعة ودليلا صحيحا فاما قول مسروق فواضح انه لم يقل قياسا
وانه لا لم يجعل لهذا القول تاثيرا انما تمسك بالاصل في الحكم او ببعض الظواهر التي تحظر تحريم
المحلل فان قالوا لو كانوا يرجعون في هذه الاقوال الى الظواهر والنصوص وادلتها على ما ذكرتم
لوجب ان يخطي بعضهم بعضا لان الحق لا يكون الا في احد الاقوال قلنا لا شيء ابلغ في التخطئة
من المجاهرة بالخلاف في الفتوى بخلاف المذهب وهذا قد كان منهم وزاد بعضهم عليه
حتى انتهى الى ذكر المباهلة والتعريض من الله فاما الاستسباب واللعن والشتم والرجوع

عن الولاية فليس يجب عندنا الكل خطأ وسنبين القول في ذلك اذا تكلمنا على الطريقة
التي يذكرها عنهم من الاسناد الا فيما بعد ان شاء الله فاما قولهم في الاسناد الى انهم جعلوا
طلاقا تمثيلا وتشبيها فقد بينا انه غير ممتنع ان يكونوا الحقوه بما تناوله الاسم على انهم لا
يقدرون ان يحكوا عنهم انهم قالوا انا قلنا هكذا تشبيها بكذا وانما روي انهم جعلوا الحرام
طلاقا وعملوا فيه بحكم الطلاق فاما من اي وجه فعلوا ذلك وهل اطلقوه تمثيلا وتشبيها
او في تناول الاسم له فليس بمنقول على انه لا يمتنع ان يشبه الشيء بالشيء ويذكر له نظير على سبيل
المقايسة بل على سبيل التقريب والافهام فقول من ينفي القياس مثل المصافحة والمعانقة
يجريان مجرى المجامعة في بعض النظر وان لم يكن اطلاقهما عليها بالقياس بل يذهب الى تناول
ظاهر اللفظ لذلك فلو نقل عنهم التصريح بالتمثيل والتشبيه لم يكن فيه دلالة على ان القياس
ليس هو ان يقول القائل الحكم في هذا الشيء التحريم كما كان في غيره مما يتناوله النص تحريمه بل
القياس هو ان يثبت للمسكوت عن حكمه مثل حكم المنطوق بحكمه لعلة جمعت بينهما ويكون العلة
معلومة مميزة مستدلا على كونها علة من دون سائر صفات الاصل بالدليل وهذا مما
لا يروى عن احد من الصحابة انه استعمله على وجه من الوجوه فكيف يدعي مع ذلك التصريح
بالقياس فاما ادعاؤهم انهم صرحوا بالقياس وتعلقهم في ذلك بما روي عن ابن عباس من قوله
الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا وما روي من التشبيه بغصني شجرة
وجدولي نهر فلا يتعلق بمثل ذلك اولا فلانه لا يجب ان يعتمد في ايجاب العمل بالقياس
على خبر واحد غير مقطوع به لان هذه المسئلة من المسائل المعلومة التي لا يعتمد فيها الا
بالادلة الموجبة للعلم وما روي عن ابن عباس وغيره من اخبار الآحاد والتي لا يقطع بها

فكيف يستدل بها لو كان فيها دلالة وهي غير معلومة وليس لاحد ان يدعي الاجماع على صحة
الاخبار من حيث تلقوا هذه الاخبار بالقبول او يدعوا تواترها وانتشارها وذلك لانها
وان ظهرت بين الفقهاء وذكرت في كتب الفرايض فلا شبهة في انها اخبار آحاد و
لا فرق بين من يدعي تواترها وبين من يدعي تواتر جميع اخبار الآحاد التي ظهرت بين الفقهاء
وكثر احتجاجهم في كتبهم ومناظراتهم وان كانت اصولها احادا فاما الاجماع والتلقي بالقبول
فانه غير مسلم لانه لم يكن منهم في هذه الاخبار الا ما كان منهم في مس الذكر وقوله انما الاعمال
بالنيات وما شاكل ذلك من اخبار الآحاد وقد علمنا ان هذه الاخبار التي ذكرناها
وما جرى مجراها ليس مما يوجب الحجة ولا يثبت بمثلها الاصول التي طريقها العلم فان قالوا
خبر مس الذكر والاعمال بالنيات ما قبلوه من حيث قطعوا على صحته وانما عملوا بها كما كانوا
يعملون بالاخبار الآحاد قلنا وهكذا خبر غصني شجرة وما جرى مجراه فليس يمكن بين الامرين
فرق وبعد فلو سلمنا قيام الحجة بما رووه وان لم يكن كذلك لم يكن فيه دليل على قولهم لان اكثر
ما في الرواية عن ابن عباس انه انكر على زيد انه لم يحكم للجد بحكم الاب الادنى كما حكم في ابن
الابن وليس في الرواية انه انكر ذلك عليه وجمع بين الامرين بعلة قياسية اوجبت الجمع بينهما
فظاهر نكيره يحتمل ان يكون لان ظاهرا من القول اوجب عنده اجراء الاب مجرى الجد
كما ان ظاهرا آخر اوجب لجعل ابن الابن مجرى الابن للصلب الا ترى انه يحسن من نافي
القياس العامل في مذهبه كله على النصوص ان يقول لمن خالفه في حكم الملامسة الا يتقي الله
توجب انتقاض الطهر بالتقاء الختانين ولا توجب انتقاضه بالقبلة وهو يذهب الى
ان الذي يقتضي الجمع بينهما ظاهر قوله او لامستم النساء فلا يمتنع ان يكون ابن عباس

اشار على زيد الى القول بالظاهر وقال اذا اجريت ابن الابن مجرى ابن الصلب لوقوع اسم الولد
عليه وتناول قول الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم لهما فاجر ايضا الجد مجرى الاب
لوقوع اسم الاب عليه فقد روي عن ابن عباس في ذلك التعلق بالقرآن نصا على ان كلامهم
قول ابن عباس يشهد لمذهبنا لانه نسب زيدا الى مفارقة التقوى فخوفه الله تعالى فلولا
ان زيدا عنده كان في حكم العادل عن النص لم يصح منه اطلاق ذلك القول لان من
يعدل عن موجب القياس على اختلاف مذاهب مثبتيه لا ينسب الى مفارقة التقوى لان
اكثرهم يقول انه مصيب ومن خطاه يقول انه معذور ولا يبلغ به الى هذه الحال فاما ذكرهم
غصني الشجرة وجدول النهر فلا يوجب القول بالقياس وانما سلكوا ذلك تقريبا للقول
من الفهم وتنبيها عليه من غير ان يجعلوا ذلك حجة موجبة للحكم كما يفعل العالم مع المتعلم
من ضرب الامثال وتقريب البعيد وازالة اللبس عن المشتبه وكيف يصح ان يدعي في ذلك
انه على طريق المقايسة وقد علمنا ان القدر الذي اعتمدوه من ذكر الغصني والجدول لا يصح
ان يكون عند احد اصولا في الشريعة يقاس عليها او يثبت الاحكام لها على ان الوجه في
ذكرهم لما حكي ظاهر وذلك انهم توصلوا بما ذكر عنهم الى معرفة اقرب الرجلين من المتوفي
والصقهما به نسبا ثم رجعوا في توريثه الى الدليل الموجب للاقرب الميراث وهذا كما يتنازع
الرجلان في ميراث ميت ويدعي كل واحد منهما انه اقرب اليه من الآخر فيصح لمن اراد اعتبار
امرهما ان يعد الآباء بين الميت وبين كل واحد منهما انه اقرب اليه ويخصمه ليعلم ان
الاقرب هو من قل عدد الآباء بينه وبين الميت دون من كثر عدده منهم ولم يرد ايضا ان يوضح ذلك
لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظاير وان كان كل ذلك مما لا يثبت به التوريث وانما يعرف به

الاقرب والميراث يثبت بالنصوص فاما الوجه الثاني من الكلام على استدلالهم هذا ان
نقول لهم قد زعمتم ان النكير مرتفع وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين اضفتم اليهم
القول بالقياس ذمه والتوبيخ فاعله والازراء عليه فروي عن امير المومنين عليه السلم انه قال
لو كان الدين يوخذ بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وهذا تصريح بانه
قياس في ذلك وروي عنه عليه السلم انه قال من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه
وهذا اللفظ يروى عن عمر ومما روي عنه عليه السلم في ذم القياس والذم لفاعله اكثر من ان
يحصى وروي عن ابي بكر انه قال اي سما تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي و
عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعدا السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالراي فضلوا واضلوا وروي انه قال اياكم والمكايلة قيل وما هي قال المقايسة وروي عن
شريح انه قال كتب الي عمر بن الخطاب وهو يومئذ من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك
ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض
بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وروي عن عمر ايضا انه قال اجراكم على
الجد اجراكم على النار وعن عبد الله بن مسعود انه قال تذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا
مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وروي عن عبد الله بن عباس انه قال ان الله تعالى قال
لنبيه احكم بينهم بما اراك الله ولم يقل بما رايت وروي عنه ايضا انه قال لو جعل لاحد ان يحكم
برايه لجعل لرسول الله صلى الله عليه واله ان الله يقول وان احكم بينهم بما انزل الله وروي
عنه انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وروي عن عبد الله بن عمر السنة

ما سنه

ما سنه رسول الله لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وقال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل
قدم بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وروي عنه انه كان لا يكاد
يقول شيئا برايه وقال الشعبي لرجل لعلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام
وحرمتم الحلال وكان ابو سلمة بن عبد الرحمن لا يفتي برايه واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس
ولكان هذا التصريح فكيف يدعي ارتفاع نكيرهم واي نكير يجاوز ما ذكرناه ورويناه عنهم
وليس لهم ان يتاولوا الالفاظ التي رويناها ويتكلفوا التاويل ويتعسفون مثل ان
يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض على وجه دون وجه ليسلم ما حكوه من قولهم بالراي
والقياس لان ذلك انما يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتاويل و
كان صريحا في الدلالة على ذلك فاما وقد بينا ان جميع ما تعلقوا به في مسلة الحرام وغيرها
من المسائل لا يدل على القياس ولا انه ظاهر ايضا في الدلالة عليه وبيناه بتبيينه الله مثل ذلك
في تعلقهم بالراي واضافة الاحكام اليه وانه لا ظاهر له في الدلالة على القياس لانا بينا من العدول
عنه اذا صح تاويلهم فكيف يعدل عن الظاهر في الدلالة على امر لاجل ما لا ظاهر له ولو تساوى
الامران في الظاهر ايضا لم يكن لهم ان يحملوا اخبارنا على التاويل لاجل التي ذكروها لتسلم دلالة
ما تعلقوا به على القياس ولا كانوا بذلك اولى منا اذا تاولنا ما رووه وحملناه على ان القول
به انما كان بالنصوص وادلتها لتسلم دلالة ما رويناه على نفي القياس واما ما لا يزالون
يتعلقون به في ذلك من قولهم ان المنكرين لذلك هم المستعملون له ولا بد من حمل النكير
على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس فتعلل بالباطل وذلك انا لا نعلم انهم استعملوا
القياس ضرورة او من وجه لا يسوغ فيه التاويل ولا يدخله الاحتمال وانما ادعي ذلك عنهم وتعلق

فضلا عن ان يحتمل التاويل فلا وجه لتاويلهم ما
رويناه من الاخبار والاثبات وجميعها ظاهر في
نفي القياس

مدعيه ما لا ظاهر له ولا اشتهار فيه على القول بالقياس واحسن احواله ان يكون محتملا
فكيف يصح ما ذكروه وهذه الجملة التي ذكرناها تسقط قولهم ان الراي الذي ذموه هو الذي
يصدر عن الهوى والذي يستعمل في غير موضعه وان امير المؤمنين عليه السلام انما نفى ان
يكون جميع الدين يوخذ قياسا وكذلك ابو بكر انما استنكر استعمال الراي في كتاب الله
على وجه لا يسوغ فيه الى غير ذلك مما يقولونه ويدعون الميل ان كل ذلك منهم عدول
عن الظاهر وتخصيص لاطلاقه وتاول لا يجب المصير اليه الا بعد القطع على صحة القياس
وقول القوم ربما لا يحتمل التاويل فاما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تشددا واحتياطا
للدين حتى لا يعول الفقهاء على القياس ولا يعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة فظاهر السقو
وذلك لان التشدد لا يجوز ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله تعالى او قبح فيه فلا يقتضي ان
يخرجوا انكارهم المخرج الموهم لانكار الحق ولو كان ذلك غرضهم لوجب ان يصرحوا بذم العدول
عن الكتاب والسنة والاعراض عن تاملهما والتشاغل بغيرهما من غير ان يطلقوا انكار
القياس والراي اللذين هما عندكم اصلان من اصول الدين تاليان للكتاب والسنة
والاجماع على انه يمكن ان يقال لهم مع تسليم ارتفاع النكير لم انكرتم ان يكون بعض الصحابة
الذين حكيتم عنهم الاختلاف في مسئلة الحرام وغيرها قد رجع في مذهبه الى القياس
وهو من كان قوله بعيدا من ان يبتنى على شيء من ظاهر الكتاب والسنة وان يكون الباقون
رجعوا في مذاهبهم الى النصوص وادلتها غير ان من ذهب الى القياس منهم لم يظهر
وجه قوله ولا على الجماعة انه قال قياسا ولو علموا بذلك لانكروه وعنوا انهم لا يعلمونه واحسنوا
الظن بالقائل وظنوا انه لم يقل الا عن نص او طريق يخالف القياس وليس يجب ان يكون

وجه قول

وجه قول كل واحد منهم على التفصيل ليعلموا الجماعة ومتى وجبوا ذلك وادعوه طالبناهم
بالدليل على صحته ولم يجدوه وهذا ايضا مما لا انفكاك لهم منه واستدلوا ايضا بان
قالوا قد ظهر ان الصحابة القول بالراي واضافة المذاهب اليه ولفظة الراي اذا اطلقت
لم تفد القول بالحكم من طريق النص لان ما طريقه العلم لا يضاف الى الراي جليا كان
الدليل او خفيا ولا يستفاد من ذلك الا القول من طريق القياس والاجتهاد والاخبار
الواردة في ذلك كثيرة نحو ما روي عن ابي بكر في الكلالة اقول فيها برايي وقول عمر اقضي برايي
وقوله هذا ما راى عمر ونحو قول امير المؤمنين في امهات الاولاد كان رايي ان لا يبعن ثم
رايت بيعهن فهذه الجملة تدل على قولهم بالاجتهاد من الوجه الذي ذكرناه في اطلاق لفظة
الراي واضافة المذهب اليه لانه ايضا لو كان رجوعهم فيما ذكرناه من اختلافهم الى طريق
العلم لما صح منهم الرجوع من راي الى راي ولا التوقف فيه وتجويز كونه صوابا وخطا ولان
يمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه ولان الادلة لا تتناقض وتختلف فكيف يجوز ان يرجع
كل واحد الى دليل مع اختلاف اقوالهم فيقال لهم قد ادعيتم في معنى الراي ما لا يصح لان
الراي اذا اطلق تناول كل ما كان متوصلا اليه بضرب من الاستدلال الذي يصح فيه اعتراض
الشبهات واختلاف اهل الاسلام لا يختص ما قيل قياسا دون ما قيل من جهة اعتبار
الظواهر والاستدلال بالاخبار الا ترى انهم يقولون فلان يرى العدل وفلان يرى القدر وفلان
يرى الاجبار وفلان يرى القطع على عقاب الفساق وان كان متوصلا اليه بالادلة الموجبة
للعلم وكذلك يقولون ان ابا حنيفة يرى الوضوء بنبيذ التمر وان ذلك رايه كما يقال ان ذلك
مذهبه وان كان لا يرجع في ذلك الى قياس واجتهاد ويقال ايضا ان القضاء بالشاهد واليمين

فى الحد رأى الشافعي ومالك وان كانا رجعا فيه الى الخبر وان الاقراء التى تعتبر فى العدة
على رأى ابى حنيفة الحيض وعلى رأى الشافعي وغيره الاطهار وان كان رجوع كل واحد
منهما الى ضرب من الاستدلال يخالف القياس وان كان معنى الرأى والمستفاد به المذهب
والاعتقاد ما ذكرناه لم يكن فى اضافة الصحابة اقوالها الى الرأى دلالة على ان قولهم خصوصا
من القياس لانهم لم ينصوا على ان الرأى الذى رأوه هو الصادر عن القياس دون غيره
اذا لم ينصوا والقول محتمل لما يقولون لم يكن للخصم فيه دلالة فان قالوا ان كان القول فى
الرأى على ما ذكرتم فلم لا يقال ان المسلمين يرون التمسك بالصلوة والصوم وما اشبه
ذلك من الامور المعلومة قلنا ان ذلك انما لا يقال لذلك لما قدمناه من ان لفظ الرأى
تفيد الامور المعلومة من الطرق التى يصح ان يعترضها الشبهات ويختلف فيها اهل القبلة
ولهذا لا يضيفون الامور المعلومة ضرورة من واجبات العقول الى الرأى كقبح الظلم ووجوب
الانصاف ورد الوديعة ولا يضيفون الى العلم بدعاء الرسول صلى الله عليه وآله الى الصلوات
الخمس وصوم شهر بعينه لما انه معلوم ضرورة او باستدلال لا يدخله شبهة وكذلك ايضا
لا يضيفون الى سائر الامور المعلومة بالادلة التى لا يختلف المسلمون فيها كوجوب التمسك
بالصلوة والصوم والعلم بنبوة الرسول صلى الله عليه وآله وصدقه فى دعوته وقد بينا انهم يطلقون
الرأى فى القول بالعدل والقدر وغير ذلك فان قالوا انما يصح ان يقول القدرى فلان
يرى القدر ويقول العدلى فلان يرى العدل لان كل واحد منهما ينسب صاحبه الى القول
بغير علم وان اجتهد فنسب القول بالرأى الذى هو القياس قيل لهم هذا الاطلاق والذى
حكيناه لم يختص بواحد دون آخر بل العدلى يقول فى نفسه وفى من يقول بقوله انه يرى

العدل

العدل وكذلك القدرى والارجاء وسائر ما حكيناه من المذاهب على ان العدلى لا يرى ان القدرى
قائل بالقدر لا عن تقليد او شبهة وليس يرى انه قاله عن اجتهاد يقتضى غلبة الظن حتى
يطلق عليه لفظ الرأى المختص عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس فان قالوا كيف
يصح ان تنازعوا فى اختصاص الرأى بما ذكرناه ومعلوم ان القائل اذا قال هذا مذهب اهل
الرأى وقال اهل الرأى كذا لم يفهم عنه الا القياس دون غيره قيل هذا التعارف حادث فى
اهل القياس لانه حدث الاختلاف بين الامة فى القياس فنفاه قوم واثبته آخرون فغلبت على
مثبتيه الاضافة الى الرأى ومعلوم ان هذا التعارف لم يكن فى زمن الصحابة فكيف يحمل خطابهم
عليه على انه ليس يمتنع من احد من الصحابة انه قال انا من اهل الرأى واكثر ما روى قولهم
رأينا وكان رأيى ورأى فلان وليس يمتنع ان يكون فى بعض تصرف اللفظة من التعارف
ما ليس هو فى جميع تصرفها ويكون الاضافة الى الرأى قد غلب فى ما ذكرناه وان لم يغلب فى
قولهم رأيت كذا وكذا ومن رأى هذا مما لا يمكن دفعه فانه لا شبهة على احد فى ان قولهم فلان
من اهل الرأى لا يجرى فى الاختصاص بالاضافة الى الاجتهاد والقياس مجرى قولهم رأى
فلان كذا وكان رأى فلان ان يقول كذا وان الثانى لا تعارف فيه تخصيصه وان كان فى
الاول واذا صح ما ذكرناه لم يمتنع ان يقول امير المؤمنين عليه السلم كان رأيى ورأى عمر ان لا
يبعن اى مذهبى وما افتى به وكذلك قول ابى بكر اقول فيها برأيى اى بما اعتقده وادى الاستدلال
اليه وكذلك قول عمر اقضى فيها برأيى فان قالوا وان الامر على ما ذكرتم فلم قالوا فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطأ فمنى ومن الشيطان والادلة والنصوص لا يكون فيها خطأ قيل
قد يخطى المحتج بالكتاب والسنة والمستدل بادلتهما بان يضع الاستدلال فى غير موضعه مثل

ان يقدم مؤخرا او يؤخر مقدما او يخص عاما او يعمم خاصا او يتمسك بمنسوخ او يعمل على ما
هناك اولى منه فيكون الخطأ منه او من الشيطان والكتاب والسنة وان لم يكن فيهما خطأ
فالمستدل بهما قد يخطئ من حيث قلنا على انا اذا تأملنا المسائل التي قالوا فيها بما قالوه و
اضافوه الى رأيهم وجدنا لجميعها مخرجا من ادلة النصوص والمذاهب اليها على غير القياس
اما منع ام الولد فيمكن ان يقول من منع منه على ما روي عنه عليه السلام من قوله ايما امة ولدت
من سيدها فهي معتقة وبما روي عنه عليه السلام في مارية القبطية لما ولدت ابراهيم اعتقها
ولدها ومن ذهب الى جواز بيعها امكنه التعلق باشياء منها ان اصل الملك جواز التصرف و
الولادة غير مزيلة للملك بدلالة ان لسيدها وطئها بعد الولادة من غير ملك ثان ولا عقد
نكاح وذلك يقتضي بقاء السبب المبيح للوطئ وهو الملك ومنها انه لا خلاف ان عتقها بعد
الولادة جائز ولو كان الملك زائلا لما جاز العتق ومنها قول الله تعالى واحل الله البيع ويتعلق
بعمومه في كل موضع الا ما اخرجه الدليل فلعل من اجاز البيع في الصدر الاول تعلق ببعض ما
اشرنا اليه واعتمده ومن تامل احتجاج امير المؤمنين عليه السلام في بيع امهات الاولاد وجده مخالفا
لطريقة القياس لان المروي عنه انه قال نسخ كتاب الله بجواز بيعها فاضاف جواز البيع الى الكتاب
دون غيره فاما قول ابي بكر وقد سئل عن الكلالة اقول فيها برأيي فان كان حقا فمن الله وان كان
خطأ فمني وهو ما عدا الولد والوالد فلا يجوز ان يكون الرأي الذي ذكره هو القياس لان السؤال
وقع عن معنى الاسم والاسماء لا يدخل القياس فيها وانما المرجع الى المواضعة وتوقيف اهل
اللسان وكتاب الله تعالى يدل على تفسير الكلالة لانه قال يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة
وما تولى التفسير والفتوى به لم يدخله الرأي الذي هو الاجتهاد والقياس ويبين ايضا ذلك

قول

قول النبي صلى الله عليه وآله وقد كرر عليه السؤال يكفيك اية الصيف وهذا يدل على ان الاية
نفسها يفيد الحكم وكذلك ان تعلقوا بما روي عن ابن مسعود انه سئل عن امرأة مات عنها
زوجها ولم يسم لها صداقا ولم يدخل بها فردد السائل شهرا ثم قال اقول فيها برأيي فان كان
حقا فمن الله وان كان خطأ فمني او من الشيطان والله ورسوله منه بريان عليها العدة
ولها الميراث ولها مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقال معقل بن سنان اشهد ان رسول
الله صلى الله عليه وآله قضى في بروع بنت واشق بما قضيت ففرح عبد الله وذلك ان القول
عبد الله ظاهر في كتاب الله يمكن ان يرجع اليه وهو عموم الاية قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لان عموم الاية يقتضي العدة
على كل زوجة توفي عنها زوجها ولم يخص من الجملة من لم يسم لها صداقا ويمكن ان يكون
اوجب الميراث لكل زوجة لقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم ومن لم يطأها زوجها ولم يسم
لها صداقا اوجب المهر بقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن بالمعروف
وذلك يوجب لها مهر المثل لان المسمى لا يتجاوز ولا يعتبر فيه العرف واذا كان لكل حكم افتى به
وجه في الظاهر فما التسبب في القطع على قوله بالقياس فان قيل لم ردده شهرا ولم قال وان كان خطأ
فمني وكيف يكون الحكم المأخوذ من ظاهر الكتاب خطأ قلنا يجوز ان يكون توقفه وترداده للسائل
لطلب ما عساه يقتضي تخصيص الايات التي ذكرناها والتماس ما لعله ان يعثر عليه مما يجب له
ترك الظاهر ويمكن ايضا انه لم يتعين عليه فرض الفتيا لوجود غيره من علماء الصحابة فاثر طلب السلامة
بالاعراض عن الجواب والفتيا ثم لما الحوا عليه وسالوه اجاب فاما قوله ان كان خطأ فمني فيمكن ان
يكون لانه جوز ان يكون هناك ما هو اولى من الظاهر من دليل يخص او رواية تقتضيه من الرسول

صلى الله عليه وآله في مثل ما سئل عنه يخالف قضية او غير ذلك مما يكون العدو والبرآء اولى علي
انهم يقولون كل مجتهد مصيب فلا يلزمهم السؤال عن قول ان كان خطا فيني فكيف ينسب نفسه
الى الخطا وهو مجتهد فلابد لهم من الرجوع الى تجويزه على نفسه التقصير في طلب خبر لو استقصا
لظفر به وما جرى مجرى ذلك ومتى تؤمل جميع المسائل التي يحكى عنهم اضافة القول فيها الى رايهم
وجدت لها مخرجا في الظواهر وطرقا تخالف القياس فاما قولهم ولو كان رجوعهم في ذلك الى
طرق العلم لما صح منهم الرجوع من راي الى آخر ولا التوقف فيه وتجويز كونه خطا وصوابا فمن بعيد
ما يقال وذلك ان الرجوع عن المذهب وان لم يكن لابد على القياس والظن لان ذلك قد يصح القوله
في ما طريقه العلم والادلة الا ترى ان القايل بالجبر قد يعدل عنه الى العدل وكذلك قد يعدل عن
القطع على عقاب الفساق من اهل القبلة الى القول بالارجاء وسائر مسائل الاصول ذلك ممكن
فيها فليس التنقل من راي الى آخر دلالة على انه ظنون واما التوقف فقد يجوز ان يكون طلبا للاستدلال
والتامل كما يتوقف الناظرون في كثير من مسائل الاصول التي يتوصل اليها بالادلة المفضية الى
العلم ويعتبون تحرزا من الغلط واحتياطا في اصابة الحق فاما تجويز كونه خطا وصوابا فالوجه
فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود وان ذلك يجب ان يقال حيث يكون التجويز لورود ما هو اولى
من الظاهر ثابتا ولان الناظر ربما كان متهما نفسه بالتقصير ويجوز ان يكون في المسئلة مخصص
او معنى يقتضي العدول عنه الى غيره النظر في طلبه والفحص عنه واما قولهم ولان لم يسكتوا عن تخطية
المخاطب ولا التنكير عليه ولان الادلة لا تتناقض ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد منهم
في قوله الى دليل فقد بينا انا لا نقول ان مع كل واحد دليلا على الحقيقة وانما قلنا يجوز ان يكون
كل واحد منهم في قوله الى دليل فقد بينا انا لا نقوله يتعلق بطريقة من الظاهر وادلة النصوص اعتقدها

دليلا

دليلا ولا شبهة ان الادلة لا تتناقض لان ما يعتقد بالشبهة دليلا لا يجب ذلك فيه فاما
عن التنكير والتخطية فلم يسكتوا عنهما والعلم بان بعضهم خطا بعضا يجري مجرى العلم بانهم اختلفوا
فلا فرق احد الامرين كدافع الآخر ويدل على ما ذكرناه ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام وقد استفتاه عمر
في امراة وجه اليها فالقت ما في بطنها وقد افتاه كافة من حضر من الصحابة بان لا شي عليه فانه روي
فقال عليه السلام ان كان هذا جهد رايهم فقد اخطاوا وان كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا
تصريح بالتخطية والخبر الذي رويناه متقدما عنه عليه السلام يشهد بذلك وهو قوله عليه السلام من اراد
ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وروي عن ابن عباس انه قال من شاء باهلته ان الذي
احصى رمل عالج ما جعل في المال نصفين وثلثا وروي عنه عليه السلام من شاء باهلته ان الجد اب وقد
رويت المباهلة عن ابن مسعود ايضا في قضية اخرى وروي عن ابن عباس الخبر الذي تقدم من قوله
الا يتقي الله زيد بن ثابت وهذا ايضا صريح بالتخطية وتخويف بالله تعالى في المقام على المذهب
والخبر الذي رويناه ايضا عن عمر انه قال اجراكم على النار واضح في هذا الباب وروي عن عايشة انها
بعثت الى زيد بن ارقم وقد اشترى ما باعه باقل مما باعه قبل ان تقبض الثمن ابلغه ان لم تتب فقد
بطل جهادك مع النبي صلى الله عليه وآله وقيل لابن المسيب ان شريحا قضى في مكاتب عليه دين
ان الدين والكتابة بالتخصيص فقال اخطا شريح وفي هذا من الاخبار ما لا يحصى كثرة وفيما
اوردناه كفاية لما اردناه فاما ما لا يزالون يتكررونه ويتعسفون من تاويل هذه الاخبار
التي ذكرناها مثل قولهم في قضية المجهضة يريدها ان الخطا والغش انما اراد به ترك ما هو
الاولى في النصح وان ابن عباس دعا الى المباهلة لانه خطي في اجتهاده فدعا من خطاه في ذلك
لا في نفس المذهب الى المباهلة وان ذكر جهنم والنار على سبيل التشدد والتحرز وان ذلك تخويف

لمن اقدم عليه من غير فكر ولا تحفظ وفي حديث احباط الجهاد ان ذلك مشروط بان يكون
ذاكرا للخبر المقتضي لخلاف قوله الى غير ذلك مما بيناه ولو ابراد الاخبار الواردة في هذا المعنى فكله
عدول عن ظواهر الاخبار وحملها على الاحتمال وان ذلك انما يسوغ ان ساغ متى ثبت
لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذاهبهم من وجه لا يحتمل التاويل فاما ولا شي يذكر في
ذلك الا وهو يحتمل التصويب وغيره على ما ذكرناه وسنذكره فلا وجه للالتفات الى الاخبار البعيدة
فان قالوا نحن وان صوبنا المجتهدين فليس يمتنع ان يكون في جملة المسايل ما الحق فيه في واحد
فلا يسوغ في مثله الاجتهاد واكثر ما تقتضيه الاخبار التي رويتموها ان يكون الاجتهاد غير
سايغ في مثل هذه المسايل بعينها وهذا لا يدل على ان ساير المسايل كذلك قلنا لا فرق
بين هذه المسايل التي رويتم فيها الاخبار وبين غيرها وليس لها صفة تباين بها ما عداها
من مسايل الاجتهاد الا ترون انه لا نص في شي منها تعطي العذر كما ان ذلك ليس في غيرها
من مسايل الاجتهاد واذا لم تتميز من غيرها بصفة لم يسغ ما ادعيتموه والاشتراك الكل في
جواز الاجتهاد فيه او المنع منه واستدلوا ايضا بان قالوا الذين تخلو اقوالهم في هذه المسايل التي
اضافوا اليها الاثم والتخطية من ان يكونوا ذهبوا اليها من طرق الادلة الموجبة للعلم او من
جهة الاجتهاد والقياس ولو كان الاول لوجب ان يكون الحق في واحد من الاقوال دون جميعها
فالواجب ان يكون الحق في واحد من الاقوال دون جميعها ولوجب ان يكون من عدل عن المذهب
الواحد الذي هو الحق منها باطلا مخطيا ولو كان كذلك لوجب ان يقطعوا ولا يتوقفوا ان يبرؤوا
منه ويلعنوه ولا يعظموه الا ترى انهم في امور كثيرة خرجوا الى المقاتلة ومنعوا من التعظيم والاكرام
لما لم يكن من باب الاجتهاد فلو كان الكل واحد الفعلين في جميعه فلا واحد ولو كان الامر ايضا

على خلاف قولنا لم يحسن ان يولي بعضهم بعضا مع علمه بخلافه عليه في كثير من الاحكام كما ولي
ابو بكر زيدا وهو يخالفه في الجد ولولا اعتقاد المولى ان المولى محق وان الذي يذهب اليه
وان كان مخالفا للمذهب صواب لم يجز ذلك ولا جاز ايضا ان يسوغ له الفتيا ويحمل عليه
بها وقد كانوا يفعلون ذلك وكذلك كان يجب ان ينقض بعضهم على بعض الاحكام التي يخالفونه
لما تمكن من ذلك وان لم ينقض الواحد على نفسه الحكم به في ما لو تغير اجتهاده فرجع الى ما يخالفه في اخرى
لان كثيرا منهم قضى بقضايا مختلفة ولم ينقض على نفسه ما تقدم فلولا ان الكل عندهم صواب
لم يسغ ذلك وايضا فقد اختلفوا في ما لو كان خطأ لكان كثيرا نحو اختلافهم في الفروج والدماء
والاموال وقضى بعضهم باراقة الدم واباحة المال والفرج فلو كان منهم من اخطأ لم يجز ان
يكون خطاؤه الا كبيرا او يكون سبيله سبيل الاقدام على محرم بغير حق او اخذ مال عظيم بغير
حق ولعطاء من لا يستحقه وفي ذلك تفسيقه ووجوب البراءة منه وفي علمنا بفقد كل ذلك
دليل على انهم قالوا بالاجتهاد وان الجماعة مصيبون وهذه الطريقة هي عمدتهم في ان كل مجتهد
مصيب في احكام الشريعة قيل لهم ما تنكرون ان يكون الخطأ الواقع ينقسم الى ما يوجب البراءة
وحمل التلاعن واللعن وقطع الولاية والى ما لا يوجب شيئا من ذلك وان يكون اشتراك
الفعلين في كونهما خطأ لا يقتضي اشتراكهما في ما يستحق عليهما ويعامل به فاعلهما الا
ترون ان الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح والخطأ ولا يدل ذلك على تساويهما في ما يعامل
به فاعلهما والزنا والكفر كثيرا كان في القبح والمعصية ولا يجب تساويهما في ساير الاحكام واذا جاز
اشتراك الشيئين في القبح مع اختلافهما في ما يستحق عليهما لم يمتنع ان يكون الحق في احد ما قاله
القوم ومن عدل عنه مخطيا ولا يجب مساواة ذلك الخطأ لما يوجب من الخطأ البراءة واللعن وحمل

السلاح والحرب ثم يقال لهم اليس الصحابة قد اختلفت قبل العقد لابي بكر حتى قالت الانصار
منا امير ومنكم امير فاذا اعترفوا به ولابد منه قيل لهم اوليس الذين دعوا الى ذلك مخطئين
لخلافهم الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله الائمة من قريش فلابد من الاقرار بخطائهم
فيقال لهم اتقولون انهم كانوا فساقا ضلالا يستحقون اللعن والبراءة والحرب فان
قالوا نعم لزمهم تفسيق الانصار ولعنهم والبراءة منهم وهذا اقبح مما يعيبونه على من يرمونه
بالرفض فان قالوا انهم لم يصروا على ذلك بل راجعوا الحق فلم يستحقوا تفسيقا ولا براءة
قيل لهم كلامنا عليهم قبل التسليم وسماع الخبر وعلى ما اقتضيتم يجب ان يكونوا في تلك الحال
فساقا يستحقون البراءة واللعن والعداوة من الولاية والتعظيم وهذا تمام يقال لاحد
منهم على الرضى لم يرجع بعد سماع الخبر واقام على امره فيجب ان يحكموا فيه بكل الذي ذكرناه فان
قالوا ان الانصار لم تفسق بما دعت اليه وان كان الحق في خلاف قولها ولا استحقت
اللعن والبراءة قيل لهم فانكرون من ان يكون الحق في احد ما قال الصحابة من المسائل
التي ذكرتموها دون ما عداه وان يكون من خالفه لا يستحق شيئا مما ذكرتم ويسئلون ايضا
على الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة مما الحق فيه في واحد كاختلافهم في مانعي الزكوة هل
يستحقون القتال وغير ذلك من المسائل ويقال يجب اذا كان من فارق الحق في مثل
هذه المسائل من الصحابة فقد اخطأ ان يكون في تلك الحال فاسقا منقطع الولاية ملعونا
مستحقا للمحاربة ويسئلون ايضا عن قضاء عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم حتى قال له
امير المؤمنين عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها فيقال لهم
اتقولون ان قضاءه بذلك حق فان قالوا نعم غلطوا وفارقوا اجماع الامة لان الكل يقولون

لايجوز

لا يجوز رجمها وهي حامل وفي رجوع عمر الى قول امير المؤمنين عليه السلام وقوله لولا علي لهلك
عمر دلالة على تنبهه للخطاء في قضيته فيقال لهم اتقولون اذا كان قد اخطأ انه مستحق
للعن والبراءة والتفسيق فلابد لهم من ان ينفوا ذلك ويجعلوا الخطاء الواقع منه مما
لا يقتضي تفسيقا ولا براءة فيقال لهم في المجتهدين مثله فان قالوا ان الخطاء الذي لم
تقم الدلالة على انه فسق يجوز ان يكون فسقا وان يكون صاحبه مستحقا لقطع الولاية
واللعن والبراءة افتقولون في الصحابة مثل ذلك قلنا هكذا يجب ان يقال وانما منعنا من
ايجابكم تفسيقهم والرجوع عن ولايتهم باختلافهم في مسائل الاجتهاد واعلمناكم ان ذلك
لا يجب في كل خطاء ومعصية وليس هذا مما يوحش فان تجويز كون خطائهم في حوادث
الشرع كبيرا من حيث لا يعلم كتجويز كل احد عليهم ان يكون مستترا بكبيرة يجب لها قطع الولاية
ويستحق بها البراءة واللعن غير ان تجويز ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يوجب الاقدام على
قطع ولايتهم واسقاط تعظيمهم كما ان تجويز الكبائر عليهم لا يوجب ذلك وانما يوجبه تيقن
وقوع الكبائر منهم وفي من يوافقنا في كون الحق في هذه المسائل في واحد من يقول الى
امن من كون خطائهم في حوادث الشرع كبيرا من حيث الاجماع والاولى احمل على النظر على ان
مذهبنا في من جمع بين الايمان والمعصية معروف وعندنا ان معاصي المؤمن من اهل
الصلوة لا تسقط ولايته وتعظيمه والمعاصي عندنا وان كان جميعا كبيرا فانها تسمى
صغارا بالاضافة فليس يجوز ان نلعن فاعلها ونحاربه او نخذله ونستعمل معه الاحكام التي
نستعمل مع العصاة الا بتوقيف على ذلك وانما نستعمل هذه مع نقض عصاة اهل الصلوة
بالتوقيف وما لم يرد فيه سمع من معاصيهم لا نقدم على المساواة بينه وبين غيره في ما ذكرناه بل

يقتصر على الذم المشروط ايضا تبعا لاستحقاق العقاب لانا نجوز من اسقاط الله تعالى العقاب بهم
تفضلا ما يمنع من استحقاقهم الذم كما يمنع من استحقاق العقاب فالقول فيما ذكرناه
واضح وما الزمونا باطل على كل مذهب فاما تعلقهم بولاية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذهب
وان ذلك يدل على التصويب فليس على ما ظنوا وذلك انهم لم يول احد منهم واليا الا شرعيا ولا يزيل
ولا غيرهما الا على ان يحكم بكتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وما اجمع عليه المسلمون
ولا يتجاوز الحق في الحوادث ولا يبتدع واذا قلد بهذا الشرط على هذه الجملة لم يمكن ان يقال انه
سوغ له الحكم بخلاف مذهبه لانهم لا يتمكنون من ان يقولوا انه نص له على شيء مما يخالف فيه و
اباحه الحكم فيه بخلاف رايه وجملة ما نقوله انه ليس لاحد ان يقلد حاكما على ان يحكم بمذهب
كذا او يقضي براي فلان بل يقلده على ان يحكم بالكتاب والسنة والاجماع ولم يول القوم احدا الا
على هذا فاما تعلقهم بتسويغ الفتيا واقرار بعضهم على بعض فغير صحيح وذلك انهم يدعون في تسويغ
الفتيا ما لا يعلم وكيف يسوغون الفتيا بمعنى التصويب لها ونحن نعلم ان بعضهم قد رد
على بعض خطاه ونعوذ بالله تعالى من المقام على الهوى وهذا غاية النكير وان ارادوا انهم
سوغوها من حيث لم ينقضوها ويبطلوا الاحكام المخالفة لهم فذلك ليس بتسويغ وسنتكلم
عليه وما يعرف ايضا احد منهم ارشد في الفتيا الى من يخالفه فيما يخالفه فيه ولا يقلدون
على ان يعينوا واحدا على ذلك وانما كانوا يحيلون بالفتيا في الجملة على اهل العلم والقائلين
بالحق والتفصيل غير معلوم من الجملة فاما الزامهم لنا ان ننقض بعضهم على بعض حكم الواحد
على نفسه فيما حكم به ورجع عنه لان اقرار الحكم وورود العبادة بالامساك عن نقضه لا يوجب
كونه صوابا الا ترى انا قد نقر اهل الذمة على بيعاتهم الفاسدة ومناكحتهم الباطلة اذا ادوا

الجزيه

الجزية ونقتصر في انكارها على اظهار الخلاف مع انا لا نرى شيئا من ذلك صوابا فليس محل العبادة
واقرار حكم من الاحكام مع النهي عنه مما يفسد او يستحيل وسبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة
بذلك كما يجوز ورودها بهذا الحكم ابتداء جاز ورودها باقراره بعد وقوعه وان كان خطا على انه
قد روي ان شريحا قضى في ابني عم احدهما اخ لام بمذهب ابن مسعود فنقض امير المؤمنين عليه السلام
عليه حكمه وقال في اي كتاب وجدت ذلك ام في اي سنة وهذا يبطل دعوى من ادعى ان احدا
منهم لم ينقض حكم من خالفه على العموم والقول في نقض الواحد منهم على نفسه يجري على الوجه
الذي ذكرناه فاما تعلقهم بان الخطا في الدماء والفروج والاموال لا يكون الا كبيرا فظاهر البطلان
لانا نقول لهم لم زعمتم ان الحكم باراقة الدم واباحة الفروج والمال لا يكون الا كبيرا ولم اذا كان كبيرا
في بعض المواضع ومن بعض الفاعلين وجب ان يكون كذلك في كل حال ومن كل فاعل
او لا يرون انه قد يشترك فاعلان في اراقة دم غير مستحق ويكون كل فعل احدهما كبيرا والآخر غير
كبير واذا جاز ذلك لم يمتنع ان يشترك فاعلان ايضا في اراقة دم ويكون من احدهما فسقا
وكبيرا ولا يكون من الآخر كذلك ثم يقال لهم عما اختلفت فيه الصحابة وكان الحق فيه في احد
الاقوال كاختلافهم في مانعي الزكوة وهل يستحقون القتال واختلافهم في الامامة يوم
السقيفة ويقال لهم يجب ان يكون خطاهم كبيرا لانهم مخالفون للنصوص وما الحق فيه واحد
ويجب ان يكونوا بمنزلة من ابتدا خلاف النصوص وغير ذلك فكل شيء يعتذرون به ويفصلون
قوبلوا بمثله على انهم يقولون ان قتلا وقع من موسى عليه السلام صغيرة ولا يلزمهم ان يكون كل قتل
صغيرا ولا اذا حكموا بكبر القتل منا ان يحكموا بكبيرة من موسى عليه السلام فكيف يسوغ مع ذلك ان
يلزموا مخالفيهم في نفي القياس ما اعتمدوه ويتعلقوا ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله

لما انفذ معاذا الى اليمن قال له بما تقتضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة
رسول الله صلى الله عليه وآله قال فان لم تجد في سنة رسول الله قال اجتهد رايي فقال عليه السلم
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله صلى الله عليه وآله وبما قد روي عن ابن مسعود مثل ذلك
وهو انه قال له اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رايك وبما روي
عن عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال قس الامور برايك والكلام على ما ذكروه
من وجوه اولها ان هذه اخبار احاد لا تقبل في مثل هذه المسئلة التي طريق اثباتها العلم
المقطوع على صحته على ان الاصول لو ثبتت باخبار الآحاد لكان طريق ثبوتها بمثل خبر معاذ لان رواته
مجهولون وقيل رواه جماعة من اصحاب معاذ ولم يذكروا على ان روايته قد وردت مختلفة فجاء في
بعضها انه لما قال اجتهد رايي قال عليه السلم لا اكتب الى اكتب اليك وهذا يوجب ان يكون فيما لا
يجده في الكتاب والسنة موقوفا على ما يكتب اليه لا على اجتهاده فان قالوا الدليل على صحة روايته
تلقي الامة له عصرا بعد عصر بالقبول ولان الصحابة اذا ثبت انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد فيه
من نص لان اصل القياس في الشرع لا يستدرك قياسا ولا نص يدل ظاهره على ذلك الا خبرهما
او ما خبر معاذ اقوى منه فيجب من ذلك صحة الخبر قلنا اما تلقي الامة له بالقبول فغير معلوم وقد بينا
ان تلقي الامة لامثال هذه الاخبار كقبولهم لحجر حسن الذكر وما جرى مجراه مما لا يقطع به ولا يعلم
صحته فاما ادعاؤهم ثبوت علمهم بالقياس وانه يجب ان يكون لهذا الخبر لانه لا نص غيره فبنا على ما
لم يثبت ولا ثبت وقد بينا بطلان ما ظنوه دليلا على اجماعهم على ذلك ولو سلم لهم على ما فيه لجاز
ان يكونوا اجمعوا لبعض ما في الكتاب او لخبر آخر على انهم قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على ما اذا صح
يحتج الى الخبر ولم يكن دليلا على المسئلة لانا اذا علمنا اجماعهم على القياس والاجتهاد فاي فقر بنا

الى ان

الى ان سائر خبر معاذ كيف وقد يستند له على ما قد علمنا ونعتبره فان قالوا انعلم باجماعهم صحة الخبر
ونصير الخبر دليلا كما كان اجماعهم دليلا ويكون السند له مخبرا في الاسناد لا له باتهامنا انا قلنا
لنا نعلم باجماعهم صحة الخبر الا بعد ان نعلم انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد وعلمنا بذلك يخرج
الخبر من ان يكون دلالة واقفا كان يمكن ما ذكروه لو جاز ان يعلم اجماعهم على صحة الخبر من
غير ان يعلم اجماعهم على القول بالقياس وفي ذلك لا يصح على انا اذا تجاوزنا ذلك ولم نعرض للكلام
في اصل الخبر وورود لم يكن فيه دلالة لانه قال اجتهد رايي ولم يقل في ماذا ولا ينكر ان يكون
معناه اجتهد رايي حتى اجد حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة اذا كان في احكام الله
فيهما ما لا يتوصل اليه الا باجتهاد ولا يوجد في ظواهر النصوص فادعاؤهم ان الحاق الفرع بالاصل
في الحكم لعلة يستخرجها القياس هو الاجتهاد زيادة في الخبر بلا دليل عليه ولا سبيل الى التصحيح
فان قالوا انما يوجد في دليل النص من كتاب او سنة فهو موجود فيهما وقوله فان لم تجد يجب ان
يحمل على عمومه وعلى انه لم يجد على كل حال واذا حمل على ذلك فليس وراءه الا الرجوع الى القياس
الذي نعتبره قلنا لم يجب حمل الكلام على عموم عند اكثر اصحابنا فعلى هذا المذهب يسقط هذا
الكلام على انهم لا يقولون بذلك لان القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة
وهما الا دلالة عليه فكيف يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم وهذا يقتضي انهم قائلون في المعنى ايضا
بالخصوص فكيف نعيبون علينا وبعد فان جاز اثبات القياس بمثل خبر معاذ فان من نفاه يروي مما
هو اقوى منه واوضح لفظا نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ستفترق امتي على بضع و
سبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
والروايات فيها كثيرة ومن تتبعها وجدها فاما خبر ابن مسعود الذي ذكروه فالكلام عليه كالكلام

على خبر معاذ بعينه فاما كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري وقوله اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور
برايك فاضعف في باب الرواية من خبر معاذ وابعد من ان يتعلق به في مثل هذا الباب على انه
اذا سلم لم يكن فيه دلالة وذلك ان القياس الذي دعاه اليه هو الحاق الشي بشبهه ولهذا قال
اعرف الاشباه والنظاير والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشي على نظيره انما هي المشاركة في امر
مخصوص به تعلق الحكم فمن عرف ذلك وحصل وجب عليه الجمع به بين الاصل والفرع وهذا
المقدار لا ينازعون فيه ولكن لا سبيل الى معرفته ولو امكن فيه ما يدعونه من الظن لم يكن في الخبر
اصلا دلالة لهم لانه ليس فيه الامر بقياس الفرع على الاصل اذا شاركه في معنى يغلب على الظن انه
علة الحكم وللمخالف ان يقول لهم ان الارز ليس بمشابه للبر ولا النبيذ التمري بمشابه للخمر ولا
بينهما شبه يوجب التساوي في الحكم والخبر انما تناول المساواة بين المشتبهين ولا اشتباه ههنا
فان قالوا ههنا اشتباه مظنون قلنا ليس في الخبر اعملوا ما تظنونه مشتبها بل قال اعرف الاشباه
والنظاير وذلك يقتضي حصول العلم بالاشباه على ان الامر الذي يقع به التشابه في الحكم غير
مذكور في الخبر فان جاز لهم ان يدعوا انه عني المشابهة في المعاني التي يدعيها القايسون كالكيل
في البر والشدة في الخمر جاز لخصومهم ان يدعوا انه اراد المشابهة في اطلاق الاسم واشتمال اللفظ
فيكون ذلك دعا منه الى القول بعموم اللفظ على كل ما تحته من المسميات لتساويها في تناول
اللفظ لها كانه تعالى اذا قال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وعلم ان كل سارق يقع عليه
هذا الاسم وشارك ساير السراق في تناول اللفظ وجب التسوية بين الجميع في الحكم الا ان
يقوم دلالة واستدلوا ايضا بان قالوا اذا ثبت في انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولا نص ولا
دليل على حكمها فيجب ان يكون متعبدين فيها بالقياس وربما استدلوا بهذه الطريقة من وجه

آخر فقالوا قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من
حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص يدل على هذه الاحكام بظاهره
ولا دليل فليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد لان التحير والقول بما اتفق ممنوع من العقل
وهذا الاستدلال يخالف الطريقة الاولى لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفس القياس
والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلب الاحكام من جهة الشرع وفي الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم
على نفس القول بالقياس فيقال لهم في الحوادث حكم لكنه ما كان في العقل او فيها حكم ولم يكلف معرفته
او لا حكم فيها جملة وكل ذلك جايز لا مانع منه واما تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني فمبني على انه
لا نص يدل بظاهره ولا دليل على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها دون
ما ظنوه من خروط الفساد لانا قد بينا ان جميع ما اختلفت فيه الصحابة من الاحكام له وجوه في
النصوص وان ما لا نقف على وجه تعيينه يمكن ان يكون له وجه وان القطع على انتفاء ذلك لا
يمكن بما يستغنى عن اعادته على ان اكثر ما في هذا ان تكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها
الاحكام من جهة الشرع لا يدخل في حكم العقل فيها وانه لا بد فيها من حكم شرعي ثم نعول انهم رجعوا
فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة فمن اين لهم ان جميع
ما يحدث الى يوم القيمة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان يحكم
فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث التي بليت به الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في
كل حادثة وهل هذا الا تمني وتحكم على انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل
في مسألة الحرام وهو مسروق لانه جعل مسألة الحرام انه تحريم فضعه من شرب ما يعلم
بالعقل اما خبر استدل الشافعي وجماعة معه على ذلك بالقبلة قالوا انما وجب طلبها بما يمكن الطلب

به عند عدم العين فكذلك يجب طلب الحكم في الفرع عند عدم النص بما يمكن طلبه به فيقال
لهم ان ما ذكرتموه ان دل فانما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات فاما ان يعتمد
في اثبات العبادة به في الشرع فباطل لان معتمد ذلك لا بد من ان نقيس سائر حوادث
الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القبلة ومعلوم ان ذلك منه قياس والكلام انما هو في اثبات
القياس وهل وردت به العبادة ام لا فكيف يستدل على صحته ولمن ينفي القياس ان يقول ان
الذي يجب ان اثبت الحكم في القبلة بالاجتهاد لورود النص واقف عند ذلك ولا اتجاوزه
وهذا بمنزلة ان ترد العبادة بايجاب صلاة فيقيس قايس عليها وجوب اخرى فكما انه ممنوع من
ذلك لانه لا يتعبد بالقياس فكذلك من قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه ولما ثبت ورود
العبادة بالقياس على ان الحكم عند الغيبة ثابت بالنص في الجملة لان المكلف قد الزم ان يصلي
الى جهتها واذا كان الحكم الشرعي ثابتا في الجملة ولم يكلف المكلف في امكان الفعل في الجملة وجب
ان يجتهد ليمكنه الفعل الواجب عليه في الجملة فالاجتهاد منه ليس يتوصل به الى اثبات الحكم الشرعي
وانما يتوصل به الى تمييز الحكم المجمل الذي ورد النص به وتفصيله ويجري ذلك مجرى ورود النص في الارز
فيضربا من ضروب الربا ويكون هناك طريق الاجتهاد في اثباته فيتوصل المكلف الى تمييز ذلك
الربا وتفصيله لاجل النص المجمل وهذا انما هو ترتيب لهم على التربيع المتعلق بهذه الطريقة
اليس انما اجتهدت عند الغيبة في القبلة لما ثبت بالنص حكم لا سبيل لك الى معرفته الا باجتهادها
فاذا اعترف بذلك قيل فتثبت في الفرع انه لا بد فيه من حكم لا يمكن معرفته الا بالاجتهاد حتى يتساوى
الامران ولا سبيل لك الى ذلك وقد علمت ان في نفاة القياس من يقول ان حكم الفروع معلوم عقلا
وفيهم من يقول انه معلوم بالنصوص اما بظواهرها او بادلتها او بعمومها فليس مثبت القياس بان يتعلق

بالقبلة

بالقبلة في اثبات الحكم للفرع قياسا على الاصل اولى ممن نافي القياس اذا تعلق بها في حمل الفرع
على الاصل في انه لا يثبت الحكم الا بالنص ومتى قيل لم فاجمع بين الامرين امتنع لتنافيهما ومتى قيل
لم الاثبات ارجح وادخل في الفايدة قال هذا انما يصح فيما قد ثبت وصح لا فيما الكلام واقع
فيه واستدلوا بما روي عنه عليه السلام من قوله للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضينه
قالت نعم قال فدين الله احق واولى ان يقضى وبقوله لعمر حين سأله عن القبلة للصايم ارايت لو
تمضمضت بماء اكنت شاربه وقوله في حديث ابي هريرة حين سأله السائل عن رجل ولد له
غلام اسود فقال له الك ابل قال نعم قال فما الوانها قال حمر قال فيها اورق قال نعم قال واني ذلك
قال لعل عرقا نزعه قال وهذا لعله عرق نزعه وغير ذلك من الاحاديث لم نذكرها لضعفها
وبيان وجه منها يقال لهم اول ما في هذه الاخبار انها اخبار آحاد ولا توجب علما وما هذا حكمه
لا يثبت به اصل معلوم وثبوت العبادة بالقياس اصل معلوم عندهم مقطوع على صحته فلا
يجوز اثباته بما يوجب غلبة الظن على ان تنبيهه عليه السلام على علة الحكم ليس باكثر من ان ينص صريحا
عليها ولو نص على العلة لم يجب القياس بهذا القدر دون ان يدل على العبادة به بعينه على
انه عليه السلام بتنبيهه قد اغنى عن القياس فكيف يجعل ذلك دليلا على القياس ولانه ايضا مع
التنبيه على العلة قد اثبت الحكم في الفرع والاصل معا وما هذا حاله لا يدخل في القياس
فبه على انه عليه السلام اخبر ان الحج يجري مجرى الدين في وجوب القضا وكذلك ما نبه عليه في باب
القبلة والمولود الاسود ولم يذكر لاي سبب جرى مجراه وما العلة فيه وهل ظاهر نص اوجب
ذلك او طريق من القياس واذا كان الامر محتملا لم يجز القطع على احد الوجهين بعينه وليس
على ان اسم الدين يقع على الحج كوقوعه على المال واذا كان كذلك دخل في قوله تعالى من بعد وصية يوصي

بها أو دين وهذا القدر كاف من الكلام في هذه الأخبار وبطلان التعلق بها فإن الأكثر
في تأويلها لا فائدة فيه قد أثبت في هذه المسألة أكثر ألفاظ المسألة التي ذكرها سيدنا
المرتضى رحمه الله تعالى في إبطال القياس لأنها سديدة في هذا الباب وأضفت إلى ذلك مواضع
لم يذكرها وحذفت أشياء يستغنى عن إيرادها وفي القدر الذي أوردناه كفاية وتنبيه على كل ما
يتعلق به في هذا الباب **الكلام في الاجتهاد** اعلم أن كل أمر لا يجوز تغيره عما هو عليه من وجوب
إلى حظر أو من حسن إلى قبح فلا خلاف بين أهل العلم المحصلين أن الاجتهاد في ذلك لا
يختلف وأن الحق واحد وأن من خالفه ضال فاسق وربما كان كافرا وذلك نحو القول بأن
العالم قديم أو محدث وإذا كان محدثا هل له صانع أم لا والكلام في صفات الصانع وتوحيده
وعدله والكلام في النبوة والإمامة وغير ذلك وكذلك الكلام في أن الظلم والعبث والكذب
قبيح على كل حال وأن شكر المنعم ورد الوديعة والإنصاف حسن على كل حال وما يجري مجرى ذلك
وإنما قالوا ذلك لأن هذه الأشياء لا يصح تغيرها في نفسها ولا خروجها عن صفتها التي
هي عليها ألا ترى أن العالم إذا ثبت أنه محدث فاعتقاد من اعتقد أنه قديم لا يكون
إلا جهلا والجهل لا يكون إلا قبيحا وكذلك إذا ثبت أن له صانعا فاعتقاد من اعتقد أنه
ليس له صانع لا يكون إلا جهلا وكذلك القول في صفاته وتوحيده وعدله وكذلك إذا
ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله صادق فاعتقاد من اعتقد كذبه لا يكون إلا جهلا وكذلك
المسائل الباقية وحكي عن قوم شذاذ لا يعتد بأقوالهم أنهم قالوا إن كل مجتهد فيها مصيب
وقولهم باطل بما قلناه وأما ما يصح تغيره في نفسه وخروجه من الحسن إلى القبح ومن الحظر إلى
الإباحة فلا خلاف بين العلماء أنه كان يجوز أن يختلف المصلحة في ذلك فما يكون حسنا من

زيد

زيد يكون قبيحا من عمرو وما يقبح من زيد في حال بعينها يحسن منه في حال أخرى ويختلف
ذلك بحسب اختلاف أحوالهم وبحسب اجتهادهم وإنما قالوا ذلك لأن هذه الأشياء تابعة
للمصالح والألطاف وما في حكمه فلا يمتنع أن يتغير الحال فيه ولهذه العلة جاز النسخ ونقل
المكلفين عما كانوا عليه إلى خلافه بحسب ما تقتضيه مصالحهم إلا أن مع تجويز ذلك في العقل
هل ثبت ذلك في الشرع أم لا فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب أكثر المتكلمين والفقهاء
إلى أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأبي الحسن وأكثر
المتكلمين وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه فيما حكاه أبو الحسن عنهم وقد حكى غيره من العلماء
عن أبي حنيفة خلافه وذهب الأصم وبشر المريسي إلى أن الحق في واحد من ذلك وهو ما يقولون
به وأن ما عداه خطأ حتى قال الأصم أن حكم الحاكم ينقض به ويقولون أن المخطئ غير معذور
في ذلك إلا أن يكون خطأه صغيرا وأن سبيل ذلك سبيل الخطأ في أصول الديانات وذهب
أهل الظاهر في ما عدا القياس من الاستدلال وغيره إلى أن الحق من ذلك في واحد وأما
الشافعي فإن كلامه مختلف في كتبه فربما قال إن الحق في واحد وعليه دليل قائم وأن ما عداه خطأ
وربما قال في كلامه إن كل مجتهد قد أدى ما كلف وربما يقولون أنه قد أخطأ خطأ موضوعا
عنه وقد اختلف أصحابه في حكاية مذهبه فمنهم من يقول أن الحق في واحد من ذلك وأن عليه دليلا
وأنه لا ينقطع على الوصول إليه وأن ما عداه خطأ لكون الدليل على الصواب من القولين لما
غمض ولم يظهر كان المخطئ معذورا ومنهم من يحكم أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي
الحكم وإن كان أحدهما يقال فيه قد أخطأ الأشبه عند الله والذي أذهب إليه وهو مذهب
جميع شيوخنا المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين وهو الذي اختاره سيدنا

المرتضى قدس الله روحه واليه ذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا
من خالفه كان مخطئا فاسقا واعلم ان الاصل في هذه المسئلة القول بالقياس والعمل
باخبار الآحاد لان ما طريقه التواتر وظواهر القرآن فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق فيما
هو معلوم من ذلك وانما اختلف القائلون بهذين الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا
على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته واذا ثبت ذلك دل
على ان الحق في الجهة التي فيها الطايفة المحقة واما على ما اخترناه من القول في الاخبار المختلفة
المروية من جهة الخاصة فلا ينقض ذلك لان غرضنا في هذا المكان ان نبين ان الحق في الجهة
التي فيها الطايفة المحقة دون الجهة التي تخالفها وان كان حكم ما يختص به الطايفة والاختلاف
التي بينها الحكم الذي مضى الكلام عليه في باب الكلام في الاخبار فلا تنافي بين القولين وهذه
الجملة كافية في هذا الباب وان لم نتتبع كلام المخالف وطرقهم التي يستدلون بها على صحة
ذلك لان فيما مضى من الكلام في ابطال القياس كلام عليه واكثر شبههم داخلة فيها
فلا معنى للاعادة في هذا الباب **فصل** في ذكر صفات المفتي والمستفتي وبيان
احكامهما لا يجوز لاحد ان يفتي في شيء من الاحكام الا بعد ان يكون عالما به فلا يأمن ان يخبر
بشيء على خلاف ما هو به وذلك لا يجوز فاذن لا بد من ان يكون عالما ولا يكون عالما الا بعد امور
منها ان يعلم جميع ما لا يصح العلم بتلك الحادثة الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله تعالى
وصفاته وتوحيده وعدله وانما قلنا ذلك لانه متى لم يكن عالما بالله لم يمكنه ان يعرف
النبوة لانه لا يأمن ان يكون الذي ادعى النبوة كاذبا ومتى عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز
عليه وما لا يجوز لم يأمن ان يكون قد صدق الكاذب فلا يصح ان يعلم ما جاء به الرسول فاذن

لابد

لابد من ان يكون عالما بجميع ذلك ولابد ان يكون عالما بالنبي الذي جاء بتلك الشريعة
لانه متى لم يعرفه لم يصح ان يعرف ما جاء به من الشرع ولابد من ان يعرف ايضا صفات
النبي وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه لانه متى لم يعرف جميع ذلك لم يأمن ان يكون غير صادق
فيما يؤديه او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا يصح لم معرفته فاذن لا
بد من ان يعرف جميع ذلك فلا بد ايضا ان يعرف الكتاب فانه يتضمن كثيرا من الاحكام التي
هي المطلوب به ولابد من ان يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب الا به وذلك بوجهان يعرف جملة من
الخطاب العربي وجملة من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف
ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمنه الكتاب ولابد ان يعرف الناسخ والمنسوخ لانه متى عرف المنسوخ
ولم يعرف الناسخ لاعتقد الشيء على خلاف ما هو به من وجوب ما لا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف
الناسخ وان لم يعرف المنسوخ لان المنسوخ لا يتعلق به فرض وان كان له في تلاوته مصلحة
الا ان ذلك على الكفاية غير انه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرف ناسخا الا بعد ان يعرف المنسوخ
اما على الجملة او التفصيل ولابد ان يعرف العموم والخصوص والمطلق والمقيد لانه متى لم يعلم
ذلك لا يأمن ان يكون المراد بالعموم الخصوص وبالمطلق المقيد ولابد ان يكون بانه ليس هناك
دليل يصرفه عن الحقيقة الى المجاز لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما به ولابد ايضا ان يكون
عالما بالسنة وناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وحقيقتها ومجازها
وانه ليس هناك ما يمنع الاسند الا لشيء من ظواهرها كما قلناه في الكتاب لانه متى جوز ذلك
لم يكن عالما بها ولابد ان يكون عارفا بالاجماع واحكامه وما يصح الاحتجاج به وما لا يصح
ولابد ان يكون عارفا بافعال النبي صلى الله عليه وآله ومواقعها من الوجوب والندب والاباحة حتى يصح

ان يكون عالما بما يفتي به فان اخل بذلك او بشيء منه لم يأمن ان يكون ما افتى به بخلاف ما
افتى به وذلك قبيح وقد بعد من خالفنا في هذه الاقسام انه لا بد ان يكون عالما بالقياس
والاجتهاد واخبار الآحاد ووجوه العلل والمقاييس واثبات الامارات المقتضية لغلبة
الظن واثبات الاحكام وقد بينا نحن فساد ذلك وانها ليست من ادلة الشرع واما المستفتي
فعلى ضربين احدهما ان يكون متمكنا من الاستدلال والوصول الى العلم بالحادثة مثل
المفتي فمن هذه صورته لا يجوز له ان يقلد المفتي ويرجع الى فتياه وانما قلنا ذلك لان قول
المفتي غاية ما يوجب غلبة الظن واذا كان له طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعمل على غلبة الظن
على حال واما اذا لم يمكنه الاستدلال او يعجز عن البحث عن ذلك فقد اختلف العلماء في ذلك
فحكي عن قوم من البغداديين انهم قالوا لا يجوز له ان يقلد المفتي وانما ينبغي ان يرجع اليه
لينبه على طريقة العلم بالحادثة وان تقليده محرم على كل حال وسووا في ذلك بين احكام
الفروع والاصول وذهب البصريون والفقهاء باسرهم الى ان العامي لا يجب عليه الاستدلال
والاجتهاد وانه يجوز له ان يقبل قول المفتي فاما في الاصول والعقليات فحكمه حكم العالم في وجوب
معرفة ذلك عليه ولا خلاف بين الناس انه يلزم العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا صح ذلك
وكان علمه بذلك لا يتم الا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح
له ان يقلد في ذلك ويجب ان يحكم بخلاف قول من قال يجوز تقليده في التوحيد مع ايجابه
منه العلم بالصلوات والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش
تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين عليه السلام والى زماننا
هذا يرجعون الى علمائها ويستفتونهم في الاحكام والعبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون

لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي
ان تنظر كما نظرت حتى تعلم كما علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم
عاصروا الائمة عليهم السلام ولم ينكر احد من الائمة عليهم السلام النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم
عليهم السلام ولم يعب عليهم احد من الائمة
في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه فان قيل كما وجدناهم يرجعون
الى العلماء في تحريم الاحكام الشرعية وجدناهم ايضا كانوا يرجعون اليهم في اصول الديانات
ولم يعرف احد من الائمة ولا من العلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم في
الاصول قيل له سلمنا انه لم ينكر احد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال لان على
بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وذلك كاف
في النكير وايضا فان المقلد في الاصول يقدم على ما لا يأمن ان يكون جهلا لان طريق ذلك
الاعتقاد والمعتقد لا يتغير في نفسه عن صفته الى غيرها وليس كذلك الشرعيات لانها
تابعة للمصالح ولا يمتنع ان يكون من مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الاحكام وذلك لا يتأتى
في اصول الديانات على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان
مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها
لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل
اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز
لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا
المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا
ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول

وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغري باعتقاد ما لا يامن
كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم باصول
وسبروا احوال الرواة العلماء لم يقطعوا على انهم ولا انكروا عليهم ولم يسوغ ذلك الا بعد العلم
بسقوط العقاب عنه وذلك يخرج عن باب الاغراء وهذا المقدار كاف في هذا الباب ان شاء الله
تعالى فصل في ان النبي صلى الله عليه وآله هل كان مجتهدا في شيء من الاحكام
وهل كان يسوغ ذلك له عقلا ام لا وان كان من غاب عن الرسول عليه السلام في حال حيوته هل كان
يسوغ له الاجتهاد او لا وكيف حال من كان بحضرته في جواز ذلك اعلم ان هذه المسئلة تسقط
على اصولنا لانا قد بينا ان القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالهما في الشرع واذا ثبت ذلك فلا
يجوز للنبي عليه السلام ذلك ولا لاحد من صحبته حاضرا كان او غائبا لا في حال حيوته ولا بعد
وفاته استعمال ذلك على حال واما على مذهب المخالفين لنا في ذلك فقد اختلفوا فذهب ابو علي
وابو هاشم الى انه لم يتعبد بذلك في الشرعيات ولا وقع منه الاجتهاد فيها واوجبا كونه متعبدا
بالاجتهاد في الحروب وحكي عن ابي يوسف القول بان النبي عليه السلام قد اجتهد في الاحكام وذكر الشافعي
في كتاب الرسالة ما يدل على انه يجوز ان يكون في احكامه ما قاله من جهة الاجتهاد وادعى ابو علي
الاجماع على انه لم يجتهد النبي عليه السلام في شيء من الاحكام واستدل ايضا على ذلك بان قال لو اجتهد
في بعض الاحكام لم يجب ان يحصل اصلا ولكفر من رده بل كان يجوز مخالفته كما يجوز مثل ذلك في
اقاويل المجتهدين فلما ثبت كفر من رد بعض احكامه ومخالفته ساغ جعل جميعها اصولا دل على انه
حكم بجميعها من جهة الوحي وهذا الدليل ليس بصحيح لانه لا يمتنع ان يقال ان في احكامه ما حكم به من جهة
الاجتهاد ومع ذلك لا يسوغ مخالفته من حيث اوجب الله تعالى اتباعه وسوى في ذلك اتباعه

بين ما قاله بوحي وبين ما قاله من جهة الاجتهاد كما يقول من قال ان الامة يجوز ان تجمع على حكم من طريق
الاجتهاد وان كان لا يجوز خلافه واذا ثبت ذلك لم يمكن التعلق بما حكيناه ويمكن ان يستدل
على ذلك بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فحكم بان جميع ما يقوله وحي يوحى
فينبغي ان لا يثبت بعد ذلك من جهة الاجتهاد والمعتمد ما قلناه اولا من عدم الدليل على ورود
العبادة بالقياس والاجتهاد في جميع المكلفين وعلى جميع الاحوال فاما من حضر النبي عليه السلام فقد ذهب ابو علي
الى انه لا يجوز ان يجتهد ويجوز ذلك لمن غاب ومن الناس من يقول ان لمن حضر النبي عليه السلام
ايضا ان يجتهد ويستدل على ذلك بخبر يروى ان النبي عليه السلام امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر
ان يقضيا بحضرته بين خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما
حسنة وهذا خبر ضعيف من اخبار الآحاد التي لا يعتمد في مثل هذه المسئلة لان طريقها
العلم والمعتمد في هذه المسئلة ايضا ما قدمناه من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس
والاجتهاد وذلك عام في جميع الاحوال. فصل في ذكر الكلام في الحظر والاباحة
حقيقة الحظر والاباحة والمراد بذلك اعلم ان معنى قولنا في الشيء انه محظور انه قبيح لا يجوز له فعله
الا انه لا يسمى بذلك الا بعد ان يكون فاعله علم حظره او دل عليه ولهذا لا يقال في افعال الله
تعالى انها محظورة لما لم يكن علم قبحها ولا دل عليه وان كان في افعاله ما لو فعله لكان قبيحا فلذلك
لا يقال في افعال البهائم والمجانين انها محظورة لما لم يكن هذه الاشياء اعلم قبحها ولا دل
عليه ومعنى قولنا انه مباح انه حسن وليس له صفة زائدة على حسنه ولا يوصف بذلك الا بالشرطين
اللذين ذكرناهما من اعلام فاعله ذلك او دلالته عليه ولذلك لا يقال ان فعل الله تعالى العقاب
باهل النار مباح لما لم يكن اعلمه ولا دل عليه وان لم يكن لفعل العقاب صفة زائدة على حسنه وهي كونه

مستحقا وكذلك لا يقال في افعال البهائم انها مباحة لعدم هذين الشرطين ولاجل ذلك
نقول ان المباح يقتضي مبيحا والمحظور يقتضي حاظرا وقد قيل في حد المباح هو ان لفاعله
ان ينتفع به ولا يخاف ضررا في ذلك لا عاجلا ولا آجلا وفي حد الحظر انه ليس له
الانتفاع به وان عليه في ذلك ضررا اما عاجلا او آجلا وهذا يرجع الى المعنى الذي قلناه.

فصل في ذكر بيان الاشياء التي يقال انها على الحظر او الاباحة والفصل بينها
وبين غيره والدليل على الصحيح من ذلك افعال المكلف لا تخلو من ان يكون حسنا او قبيحا والحسن
لا تخلو من ان يكون حسنا او قبيحا والحسن لا يخلو من ان يكون واجبا او ندبا او مباحا وكل
فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين في انه على
الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل ذلك وما يعلم جهة وجوبه على
التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف
وما شاكل ذلك وما يعلم جهة كونه ندبا فلا خلاف ايضا انه على الندب وذلك نحو الاحسان و
التفضل وانما كان الامر في هذه الاشياء على ما ذكرناه لانها لا يصح ان تتغير من حسن الى
قبح ومن قبح الى حسن واختلفوا في الاشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر او الاباحة او على الوقف
فذهب كثير من البغداديين وطائفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك
جماعة من الفقهاء وذهب اكثر المتكلمين من البصريين وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء
الى انها على الاباحة وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس الى انها على الوقف
ويجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما وهذا المذهب كان ينصره
شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك انه قد ثبت في العقول

ان الاقدام

ان الاقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل الاقدام على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على
الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره جرى في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به
على حد واحد واذا ثبت ذلك وفقدنا الادلة على حسن هذه الاشياء قطعا ينبغي ان نجوز
كونها قبيحة واذا جوزنا ذلك فيها قبح الاقدام عليها فان قيل نحن نامن قبحها لانها لو كانت قبيحة
لم تكن الا لكونها مفسدة لانه ليس لها جهة قبح تلزمها مثل الجهل والظلم والكذب والعبث وغير
ذلك ولو كانت قبيحة للمفسدة لوجب على القديم ان يعلمنا ذلك والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا
حسنها عند ذلك يفيدنا الاباحة قيل لا يمتنع ان تتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل على
التفصيل فيقبح الاعلام ويكون المصلحة لنا في التوقف في ذلك والشك وتجويز كل واحد من الامرين
واذا لم يمتنع ان تتعلق المصلحة بشكنا والمفسدة باعلامنا جهة الفعل لم يلزم اعلامنا على
كل حال وصار ذلك موقوفا على تعلق المصلحة بالاعلام او المفسدة بالشك فحينئذ يجب الاعلام
وذلك موقوف على السمع وليس لاحد ان يقول ان هذا الذي فرضتموه يكاد يعلم ضرورة تعذره
لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك فان كان قبيحا فلا يكون كذلك الا
للمفسدة وان لم يكن قبيحا فذلك الحسن وهذه قسمة مترددة بين النفي والاثبات فكيف اخترتم
انتم قسما ثالثا لا يكاد يعقل وذلك ان الفعل كما قالوا لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون
كذلك ولكن لا يمتنع ان يكون للمكلف حالة اخرى تتعلق بها المفسدة والمصلحة وهي الحالة التي
يقطع فيها على جهة الفعل على التفصيل واذا كان ذلك جائزا لم ينفعنا تردد الفعل
في نفسه بين القبح والحسن واحتجنا ان نراعي حال المكلف فمتى وجدنا المصلحة تعلقت باعلام
جهة الفعل وجب ذلك فيه ومتى تعلقت المفسدة بذلك وجب ان لا نعلم ذلك وكان

فرض الوقف والشك وهذا الذي لخصناه ينبغي ان يتأمل جدا فانه يسقط ما يعتمد القوم في
ادلتهم وربما لم يتصور كثير من الذين يتكلمون في هذا الباب ما بيناه ومتى تأمله من يضبط الاصول
وقف على وجه الصواب في ذلك فان قيل كيف يمكنكم ان تدفعوا حسن هذه الاشياء ونحن نعلم
ضرورة حسن التنفس في الهواء وتناول ما تقوم به الحياة لمن اراد النظر في حدوث العالم واثبات
الصانع وبيان صفاته وعلى ما قلتموه ينبغي ان يمتنع في هذه الاوقات من الغذاء وغير ذلك وذلك
يؤدي الى تلفه وعطبه ومن ارتكب ذلك علم بطلان قوله ضرورة قيل له اما التنفس في الهواء
فالانسان ملجأ اليه مضطر وما يكون كذلك حكمه فهو خارج عن حد التكليف فان فرضوا فيما
زاد على قدر الحاجة فلا نسلم ذلك بل ربما كان قبيحا على جهة القطع لانه عبث لا فايدة فيه ولا نفع
في ذلك يعقل واما احوال النظر فسنتناه ايضا لانه في تلك الاحوال ليس مكلفا ان يعلم حسن
هذه الاشياء ولا قبحها لانه لا طريق له الى ذلك وانما يمكنه ذلك اذا عرف الله تعالى بجميع صفاته
وانه ينبغي ان يعلمنا مصالحنا ومفاسدنا واذا علم جميع ذلك تعلق فرضه بان يعلم هذه الاشياء
هل هي على الحظر او على الاباحة وفي هذه الاحوال لا يجوز ان يقدم الا على قدر ما يمسك رمقه
ويقوم به حياته وفي اصحابنا من يقال ان في هذه الاحوال لا بد من ان يعلمه الله تعالى ذلك بسمع
بعينه انه يفعله لان ذلك مفسدة يجتنبها او مصلحة يجب عليه فعلها او مباح يجوز له تناوله وعلى ما
قررناه من الدليل لا يجب ذلك لانه اذا فرضنا تعلق المصلحة والمفسدة بحال المكلف لم
يمتنع ان يبقى مدة زمانا كثيرا او يكون فرضه فيه كله الوقف والشك والاقتصار على قدر ما
يمسك رمقه وحياته وهذا الدليل الذي ذكرناه هو المعتمد في هذا الباب والذي يلي ذلك
في القوة ان يقال اذا فقدنا الدلالة على حظر هذه الاشياء وعلى اباحتها وجب التوقف فيها

ويجوز كل واحد من الامرين وليس يلزمنا اكثر من ان نبين ان ما تعلق به كل واحد من
الفريقين ليس بدليل في هذا الباب فما استدل به من قال ان الاشياء على الحظر قطعا ان
قالوا انا قد علمنا ان هذه الاشياء لها مالك ولا يجوز لنا ان نتصرف في ملك الغير الا باذنه
كما علمنا قبح التصرف فيما لا يملكه في الشاهد واعترض القائلون بالاباحة هذه الطريقة بان
قالوا انما قبح في الشاهد التصرف في ملك الغير لانه يؤدي الى الضرر بالمالك بل لان ما لا ضرر
عليه في ذلك جاز لنا ان نتصرف فيه مثل الاستظلال بحائط الغير والاستصباح بضوء ناره
والاقتباس منها واخذ ما يتساقط من حبه عند الحصاد وغير ذلك من حيث لا ضرر عليه في
ذلك فعلمنا ان الذي قبح من ذلك انما قبح لضرر المالك لكونه مالكا والقديم تعالى لا يجوز
عليه الضرر على حال فينبغي ان يسوغ لنا التصرف في ملكه ولمن نصر هذا الدليل ان يقول انما
حسن الانتفاع في المواضع التي ذكرتموها لا لارتفاع الضرر بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها
لان في الحائط ليس يبنى بملك اذا كان في طريق غير مملوك ومتى كان الفيء في ملك صاحبه قبح
الدخول اليه وكذلك القول في المصباح فاما اخذ ما يتناثر من حبه فلو لم نعلم انه يحسن وكيف
نسلم وما ان يمنعه من ذلك وان يجمعه لنفسه ولو كان مباحا لم يكن له منعه منه على ان العلة التي
ذكروها من اعتبار دخول الضرر على المالك كان ينبغي ان لا يسوغ له اخذ ما يتناثر من حبه لانا
نعلم ان ذلك يدخل عليه فيه ضرر وان كان يسيرا فعلى المذهبين جميعا كان ينبغي ان يقبح
ذلك على ان ذلك لو قبح لضرره لا لفقد الاذن من مالكه لكان ينبغي ان لو اذن فيه ان لا يحسن ذلك
لان الضرر حاصل وليس لهم ان يقولوا انه يحصل له العوض اكثر منه من الثواب او الشكر والحمد
وذلك انا نفرض فيمن لا يعتقد العوض على ذلك من الملحدة وليس هو ايضا لما يصير به بل ربما

شق عليه واغتم به ومع ذلك يحسن التصرف منه اذا اذن فيه وليس لاحد ان يقول ان دليل العقل
الدال على اباحة هذه الاشياء يجري مجرى اذن سمعي فجاز لنا التصرف فيها وذلك ان لم نصر
هذا الدليل لمن يقول لم يثبت ذلك ولو ثبت لكان الامر على ما قالوه ونحن نتبع ما يستدل
به اصحاب الاباحة ونتكلم عليه ان شاء الله تعالى واستدل اكثر من الفقهاء على ان الاشياء
على الحظر والوقف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا بين الله تعالى انه لا يستحق احد العقاب ولا يكون لله
عليهم حجة الا بعد انفاذ الرسل وذلك يفيد ان من جهتهم يعلم حسن هذه الاشياء او قبحها
وهذا لا يصح الاستدلال به من وجوه احدها ان ههنا امورا كثيرة معلومة من جهة العقل حسنها
وقبحها مثل رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وقضاء الدين وقبح الظلم والعبث والكذب
والجهل وحسن الاحسان الخالص وغير ذلك فعلمنا انه ليس المراد بالاية ما ذكروه ومتى ارتكبوا
دفع هذه الاشياء معلومة الا بالسمع علم بطلان قولهم وكانت المسئلة خارجة عن هذا الباب
ومنها ان الله تعالى يحتج كثيرة في غير الرسل من ادلة العقل الدالة على توحيده وعدله وجميع صفاته
التي من لا يعرفها لا يصح ان يعرف صحة السمع فكيف يقال انه لا يقوم الحجة الا بعد انفاذ الرسل و
المعنى في الايتين ان يحمل على انه اذا كان المعلوم ان لهم الطافا ومصالح لا يعلمونها الا بالسمع
وجب على القديم تعالى اعلامهم اياها ولم يحسن ان يعاقبهم على تركها الا بعد تعريفهم اياها
ولم تقم الحجة عليهم الا بعد انفاذ الرسل ومتى كان الامر على ذلك وجبت بعثة الرسل لانه لا يكون معرفة
هذه الاشياء الا من جهتهم واستدل من قال ان هذه الاشياء على الاباحة بان نحن نعلم ضرورة
ان كل ما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه عاجلا ولا آجلا فانه حسن كما يعلم ان كل ما لا نفع فيه

عاجلا ولا آجلا فقبيح فلا فرق احد الامرين كالآخر واذا ثبت ذلك كانت هذه الاشياء
لا ضرر فيها عاجلا ولا آجلا فيجب ان يكون حسنة قالوا ولا يجوز ان يكون فيها ضرر آجلا لانه
لو كان كذلك لم يكن الا لكونها مفسدة في الدين ولو كان كذلك لم يكن الا لكونها مفسدة
في الدين ولو كان كذلك لوجب على القديم تعالى اعلامنا ذلك فلما لم يعلمنا ذلك علمنا
انها حسنة وقد مضى في دليلنا ما يمكن ان يكون كلاما على هذه الشبهة وذلك انا قلنا ان
هذه الاشياء لا نامن ان يكون فيها ضرر آجلا واذا لم نامن ذلك قبح الاقدام عليها كما لو قطعنا
ان فيها ضررا واجبنا عن قولهم انه لو كان فيها ضرر لكان ذلك لاجل المفسدة وذلك يجب
على القديم اعلامنا اياه بان قلنا لا يمتنع ان تتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل على وجه
التفصيل ويكون مصلحتنا في الوقف والشك ويجوز كل واحد من الوجهين في الفعل واذا كان
ذلك جائزا لم يجب عليه تعالى اعلامنا ذلك وجاز ان يقتصر بالمكلف على هذه المنزلة و
استدلوا ايضا بان قالوا اذا صح ان يخلق تعالى الاجسام خالية من الالوان والطعوم فخلقه تعالى
للطعوم واللون لا بد ان يكون فيه وجه حسن فلا يخلو ذلك من ان يكون لنفع نفسه او لنفع الغير
او خلقها ليضر بها ولا يجوز ان يخلقها لنفع نفسه لانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يحسن ان
يخلقها ليضر بها لان ذلك قبيح ابتداء فلم يبق الا انه خلقها لنفع الغير وذلك يقتضي كونها
مباحة والجواب عن ذلك من وجوه احدها انه انما خلق هذه الاشياء اذا كانت فيها
الطاف ومصالح وان لم يجز لنا ان ننتفع بها بالاكل بل ننتفع بالامتناع منها فيحصل لنا
بها الثواب كما انه خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها ومع ذلك فقد حظر السمع مثل شرب
الخمر والميتة والزنا وغير ذلك وليس لهم ان يقولوا ان هذه الاشياء انما حظرها لما كانت

مفسدة في الدين واعلمنا ذلك وليس كذلك ما يصح الانتفاع به ولا يعلم ذلك فيه وذلك
انا قد بينا انه لا فرق بين ان تتعلق المصلحة باعلامنا من جهة الفعل من قبح او حسن فيجب
ان يعلمنا ذلك وبين ان تتعلق المصلحة بحال النافع يجري معها كل واحد من الامرين فيجب ان
يقتصر بنا على تلك الحال لان المراعي حصول المصلحة واذا ثبت ذلك لحق بباب ما علمنا
قبحه على طريق القطع والثبات في انه لا يحسن منا الاقدام عليه ومنها ان على مذهب كثير من اهل العدل
انما خلق الطعوم والارايح والاجسام لانها لا يصح ان تخلو منها فجرت في هذا الباب
مجرى الاكوان التي لا يصح خلو الجسم منها وخلق الجسم اذا ثبت انه مصلحة وجب ان يخلق
معه جميع ما يحتاج اليه في وجوده ومنها ان الانتفاع بهذه الاشيا قد يكون بالاستدلال
بها على الله تعالى وعلى صفاته فليس الانتفاع مقصورا على التناول والمحسوس وليس لهم ان يقولوا
انه كان يمكن الاستدلال بالاجسام على وحدانية الله تعالى وعلى صفاته فلا معنى لخلق الطعوم
وذلك لانه لا يمتنع ان يخلقها لما ذكرناه وان كان الجسم يصح الاستدلال به ويكون ذلك
زيادة في الادلة ولسنا ممن يقول لا يجوز ان ينصب على معرفته ادلة كثيرة لانا ان قلنا ذلك
ادى الى فساد اكثر الادلة التي يستدل بها على وحدانيته تعالى فاذن ينبغي ان يجوز ان يخلقها
للاستدلال بها وذلك يخرجها عن حكم العبث ويدخلها في باب ما خلقت للانتفاع بها
وليس لهم ان يقولوا اذا صح الانتفاع بها من الوجهين بالاستدلال والتناول فينبغي ان
نقصد به الوجهين وذلك ان هذا محض الدعوى لا برهان عليها بل الذي يحتاج اليه ان
نعلم انه لم يخلقها الا لوجه فاما ان يقصد بها جميع الوجوه التي يصح الانتفاع بها فلا يجب
ذلك على انا قد بينا انه لا يمتنع ان يعرض في احد الوجهين مفسدة في الدين فيحسن ان يخلقها

للوجه

للوجه الآخر ويعلمنا ان فيها فساد الدين متى تناولناها فيجب علينا ان نمتنع منها فان قيل
اذا امكن خلقها للوجهين ولم يقصدهما كان عبثا من الوجه الذي لم يقصد الانتفاع به
وجرى ذلك مجرى فعلين يقصد باحدهما الانتفاع ولا يقصد بالآخر ذلك فيكون ذلك
عبثا قيل له ليس الامر على ذلك لان الفعل الواحد اذا كان فيه وجه من وجوه الحكمة خرج من
باب العبث وان كان له وجه آخر كان يجوز ان يقصد وليس كذلك الفعلان لانه اذا
قصد وجه الحكمة في احدهما بقي الآخر خاليا من ذلك وكان عبثا وليس كذلك الفعل الواحد
على ما بيناه فان قيل الانتفاع بالاعتبار بالطعوم لا يمكن الا بعد تناولها لان الطعم ليس مما
يدرك بالعين فينتفع به من هذه الجهة فاذن لا بد من تناوله حتى يصح الاعتبار به قيل
الاعتبار يمكن بتناول القليل منه وهو قدر ما يمسك الرمق وتبقى معه الحيوة وقد بينا
ان ذلك القدر في حكم المباح وليس الاعتبار موقوفا على تناول الشيء الكثير من ذلك ويمكن ان
يقال ايضا انه يصح ان يعتبر بها اذا تناولها غير المكلف من سائر اجناس الحيوان فانه اذا شاهد
اجناس الحيوان تتناول تلك الاشيا ويصح عليها اجسامها او تفسد بحسب اختلاف
طبايعها جاز ان يعتبر بذلك وان لم يتناولها المكلف اصلا وبمثل هذا اجاب المخالف
من قال ان الفرق بين السموم والاغذية انما يرجع الى حال الحيوان التي ليست مكلفة اذا شاهدها
تتناول الاشيا فينتفع بها فجعل ذلك طريقه الى التجربة وان ذلك مما يصلح عليه ايضا جسمه وذلك
مثل ما اجاب عن السؤال الذي اورده في هذا الباب واستدلوا ايضا بقوله تعالى قل من
حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله واحل لكم الطيبات
وما شاكل ذلك من الآيات وهذه الطريقة مبنية على السمع ونحن لا نمنع ان يدل دليل

عندنا
السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل الامر على خلاف ذلك واليه نذهب وعلى
هذا سقطت المعارضة بالآيات واستدل كثير من الناس على ان هذه الاشياء على الحظر
او الوقف بان قالوا قد علمنا ان التحرز من المضار واجب في العقول واذا كان ذلك واجبا
لم يحسن منا ان نقدم على تناول ما لا نأمن ان يكون سما قاتلا فيؤدي ذلك الى العطب
لانا لا نفرق بين ما هو سم وما هو غذاء وانما ننظر في ذلك اعلام الله تعالى لنا ما هو غذاء
والفرق بينه وبين السم القاتل واعترض من خالف في ذلك هذا الاستدلال بان قال يمكننا
ان نعلم ذلك بالتجربة فانا اذا شاهدنا الحيوان الذي ليس بمكلف يتناول بعض الاشياء
فيصلح عليه جسمه علمنا انه غذاء واذا تناول شيئا يفسد عليه علمنا انه مضار فحينئذ ما اعتبرنا
باحوالها قال من نصر هذا الدليل ان الحيوان يختلف طباعه فليس ما يصلح الحيوان المستبهم
يعلم انه يصلح الحيوان الناطق لان هنا اشياء كثيرة تغتذي كثير من الحيوان وتصلح عليها اجسامها
وان كان متى تناولها ابن ادم هلك منها لان الظباء تاكل شحم الحنظل وتتغذى به ولو اكل ذلك
ابن آدم لهلك في الحال وكذلك الفارة تاكل النار وتحصل في معدتها ولو اكل ذلك ابن
آدم لهلك في الحال وكذلك يقال ان القارة تاكل البيش فتعيش به وربما يحدث ذلك ويقتل
ابن آدم فليس طبايع الحيوان على حد واحد واذا لم يكن على حد واحد لم يجز ان يعتبر باحوال
غيرنا لاحوال نفوسنا ولمن خالفهم في ذلك ان يقول احسب انه لا يمكن ان يعتبر باحوال
الحيوان المستبهم احوال الحيوان من البشر اليس لو اقدم واحد منهم على طريق الخطا او الجهل
على تناول صنوف البر على تناول هذه الاشياء تعرف بذلك الخطا ما هو غذاء ونفرق بينه وبين
السم فينبغي ان يجوز لغيره ان يعتبر به ويجوز له بعد ذلك التناول وان لم يرد السمع لانه

قد امن

قد امن العطب والهلاك فالمعتقد في هذا الباب ما ذكرناه اولا في صدر هذا الباب
فهذه جملة كافية في هذا المعنى ان شاء الله تعالى **فصل** في ذكر حكم النافي هل
عليه دليل ام لا والكلام في استصحاب الحال ذهب قوم الى ان النافي ليس عليه دليل كما ان من قال
ليس عندي شيء لا دليل عليه وكما ان المنكر للدعوى ليس عليه بينة وكما لا دليل على من نفى نبوة المدعي
للنبوة ومنهم من قال ان على النافي للاحكام العقلية دليلا وليس على النافي للاحكام الشرعية ذلك
وذهب المحصلون من المتكلمين والفقهاء الى ان كل من نفى حكما من الاحكام عقليا
كان او سمعيا كان عليه الدليل والى هذا نذهب لانه الصحيح والذي يدل على ذلك ان النافي للحكم
مدع للعلم بان ما نفاه منفي لانه ان ادعى الشك في ذلك فلا يلزمه الدلالة لان ذلك قول البعيد
مذهبنا ولا ينافيه عليه واذا كان مدعيا للعلم وقد ثبت ان العلوم المكتسبة لا بد لها من ادلة
وطرق موصلة الى العلم واذا ثبت ذلك فمتى طولب النافي بالدلالة فانما يطالب بما اداه النظر
الى نفي ما نفاه فعليه بيان دلالته كما يجب على المثبت ذلك لكن طريق الاستدلال يختلف
في ذلك لان النافي للحكم يستدل بان يقول الحكم الشرعي اذا تعبد الله تعالى به فلا بد من ان
يدل عليه فاذا عدمت الدلالة على ذلك من الكتاب والسنة والاجماع وجميع طرق الادلة علمت
ان الحكم منتف فيستدل بانتفاء التعبد به على نفي لزومه فكذلك قد يستدل بانتفاء ظهور
العلم المعجز على يد المدعي النبوة على نفي نبوته بان يقال لو كان نبيا لوجب ظهور المعجز على يده
فاذا لم يظهر علمت بانتفائه انتفاء كونه نبيا وكذلك يستدل بانتفاء احكام الصفات
عن الموصوف على نفي الصفات كما يستدل على نفي المائية على القديم تعالى بانتفاء حكمها
ويقول لو كان له مائية لوجب ان يكون لها حكم فلما لم نجد لها حكما علمنا انتفاءها وكذلك

بناء على انتفاء الصفات الزائدة على الصفات المعقولة في الجواهر والاعراض بان نقول
لو كانت لها صفات اكثر من ذلك لكانت لها احكام معلومة لنا ضرورة او استدلالا
فلما لم نجدها معلومة من هذين الطريقين علمنا انتفاءها وكل هذه الادلة على الحقيقة
لانا نقول في نفي ما نفيناه على القول بانا لا نحتاج الى دليل فطريق الادلة تختلف وقد طول
من يتكلم في هذا الباب الكلام فيه وهذا القدر الذي لخصناه كاف فانه يأتي على المقصد
من ذلك فاما قول من قال ليس عليه دليل كما لا بينة على المنكر فبعيد لان طريق ذلك الشرع وليس
هو مما عليه دليل عقلي او سمعي وما هذا الحكم حكم فيه بحسب ما ورد الشرع به ويفارق ذلك
المذاهب على ما ذكرناه على ان المنكر لو كان لا دليل عليه لما وجب عليه اليمين كما لا يحتاج النافي
الى دليل ولا يمين على انه قد قيل ان كون الشيء في يده في حكم الدلالة ولذلك لو لم يكن في يده
لكان حاله حال المدعي الآخر فقد ثبت سقوط التعلق بذلك فاما من نفى نبوة المتنبي فقد
بينا ان عليه دليلا وهو ان نقول لو كان نبيا لوجب ظهور العلم على يده فلما لم يظهر علم
انه ليس بنبي وانه كاذب في دعواه هذه الجملة التي ذكرناها تبين لنا ان النافي عليه دليل فان
ذلك لا يختص حكما عقليا من حكم شرعي فيجب القضاء بتساويهما في ذلك فاما استصحاب
الحال فصورته ما يقول اصحاب الشافعي من ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء فانه قد
ثبت انه دخل وشرع لما يجب عليه المضي في الصلوة بالاتفاق فاذا حدث رؤية الماء فيجب
ان يكون على ما كان عليه من حكم الحال الاولى وغير ذلك من المسائل وقد اختلف العلماء
في ذلك فذهب اكثر المتكلمين وكثير من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى ان
ذلك ليس بدليل وهو الذي ينصره المرتضى قدس الله روحه وذهب اكثر اصحاب الشافعي

وغيرهم وهو الذي كان ينصره شيخنا ابو عبد الله الى ان ذلك دليل والحق في ذلك نظر غيره
انه يمكن ان يقال في المثال الذي ذكروه ان يقال قد ثبت وجوب المضي في الصلوة قبل رؤية
الماء ولم يدل على ان رؤية الماء حدث ولو كان حدثا لكان عليه دليل شرعي فلما لم يكن عليه
دليل علم انه ليس بحدث ووجوب المضي في الصلوة غير ان هذا يخرج من باب استصحاب
الحال ويرجع الى الطريقة الاولى من الاستدلال بطريقة النفي واعترض من نفى استصحاب الحال
طريقة من قال به بان قال الحالة الثانية غير الاولى بل الحالة الثانية مختلف فيها والحالة
الاولى متفق عليها فكيف يحكم في احدهما بحكم الاخرى بلا دليل ولانه لا فرق بين من عول في
ذلك على ما قالوه وبين من عول في حمل مسئلة على اخرى على ان قال انها مثلها من غير ان
يبين فيها علة توجب الجمع بينهما وذلك ظاهر البطلان قالوا والذي يكشف عن ذلك ان الذي
لاجله قلناه في الحالة الاولى بما قلناه انما كان للاتفاق او دليل دل على ذلك وذلك مفقود
في الحالة الثانية فيجب ان لا يكون حكمها حكم الاولى كان يجب ان لا يعول في الحالة الثانية
الا بما يقوم عليه دليل كما قلنا في الاولى وذلك يبطل استصحاب الحال وقولهم انا على ما كنا
عليه ليس بدليل على ان الحالة الثانية حال اجتهاد عند من قال بذلك والحالة الاولى متفق عليها
لا يجوز فيها الاجتهاد فان قالوا ان حدوث الحوادث لا يغير الاحكام الثابتة ولم يحصل
في الحال الثانية الا حدوث حادث فيجب ان لا يزيل الحكم الاول الا بدليل قيل ان حدوث
الحوادث انما لا يؤثر في ثبوت الحكم اذا كان الدليل قد اقتضى دوامه فاما اذا اقتضى اثباته في
وقت مخصوص فقط والوقت الثاني يقتضي زوال الحكم لا محالة على ان كل الحوادث وان كانت
لا تؤثر في الحكم الثابت فان الحوادث التي اختلف الناس عند حدوثها في بقاء الحكم الاول

عندهما سوية في ذلك لان الاتفاق قد زال عند حدوثه فعلى من استصحب الحكم الاول دليل مبتدا كما ان على المنتقل عنه دليل مبتدا واستدل من نصر استصحاب الحال بما روي عن النبي عليه السلام انه قال ان الشيطان ياتي احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فبقاه على الحالة الاولى ايضا فقد اتفقوا على ان من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث ان عليه ان يستصحب الحال الاولى فينبغي ان يجعل ذلك في نظايره واعترض ذلك من نفى القول به بان قال انما قلنا في هذين الموضعين لقيام دليل وهو قول النبي عليه السلام وتسويته بين الحالين وكذلك الاتفاق على ان حال الشك في الحدث مثل حال اليقين في الطهارة فاذا شك فيهما فنظر فذلك ان يقوم في كل موضع دليل على ان حال الثانية مثل الحالة الاولى حتى يصير اليه والذي يمكن ان ينصر به طريقة استصحاب الحال اما وانا اليه من ان يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان على ذلك دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريقة النفي وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل ان الذي نريد باستصحاب الحال هو الذي ذكرناه فاما غير ذلك فلا نسلم يحصل غرض القايل به وهذه الجملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر ما يعلم بالعقل والسمع المعلومات على ضربين ضرورية ومكتسبة والمكتسبة على ضربين عقلي وسمعي فالعقلي على ضربين ضرب منه لا يصح ان يعلم الا بالعقل والضرب الآخر يصح ان يعلم بالعقل والسمع معا فالضروريات نحو العلم بان الواحد لا يطابق اثنين وان الجسم الواحد لا يكون في مكانين في حال واحدة والعلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف

وقبح

وقبح الظلم والكذب والعبث وما يجري مجراه مما هو لازم لكمال العقل واما المكتسب الذي لا يصح ان يعلم الا بالعقل فهو كل علم لو لم يحصل للمكلف لم يمكنه معرفة السمع وما لا يتم هذا العلم الا به وذلك نحو العلم بان ههنا حوادث لا يقدر عليها احد من المحدثين وان لها محدثا قادرا وان المحدث لها قديم لا يشبه الاجسام ولا يشبه الاعراض وانه غني لا يجوز عليه الحاجة وانه يستحق هذه الصفات لذاته لا لمعان قديمة او محدثة سواه وانه لا يفعل الا الحسن ولا يجوز عليه شيء من القبايح ولا الاخلال بالواجب فمتى علم هذه الجملة صح ان يعلم صحة السمع ومتى لم يعلمها او لم يعلم شيئا منها لا يصح ان يعلم صحة السمع وانما قلنا ذلك لانه متى لم يعلم ما قلناه لم يامن ان يكون الذي فعل المعجز غير الحكيم وانه ممن يجوز عليه تصديق الكذاب فلا يثق بصحة السمع واما ما يصح ان يعلم بالسمع والعقل معا فنحو ان الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية على الحد الذي يجوزها الاشعري واصحابه علينا لان نفي ذلك يصح ان يعلم بالسمع كما يصح ان يعلم بالعقل وغير ذلك مما لا يقدح فيما قدمناه فاما ما لا يعلم الا بالسمع فعلى ضروب منها الاحكام ومنها ما يتعلق بالاحكام من جهة او علة عند من قال باثبات العلل ومنها ما هي ادلة على الاحكام ومنها ما يتعلق به من شرط وقبح ووصف او صفة وكل ذلك لا يصح ان يعلم الا بالسمع واما الاحكام فنحو الاباحة الشرعية نحو ذبح البهايم وغير ذلك من قال ان الاشيا على الاباحة فاما على ما يذهب اليه من الوقف وعلى مذهب من قال انها على الحظر فجميع المباحات لان الطريق الى العلم بها السمع لا غير وكذلك القبايح الشرعية نحو شرب الخمر ونحو الاكل في ايام الصوم ونحو الربا وما اشبه ذلك كلها فان جميع ذلك لولا السمع لما علم قبحها على طريق القطع واما القتل والظلم فمعلوم بالعقل

تجه واما ما يستفاد بالسمع نحو ما يحسن من الآلام والقتل وهو ما كان قودا او غيره ونحو جهاد
الكفار وغير ذلك ولاما ما يقبح من المباعات وغيرها مما يقف التمليك فيها على شروط
لا تعرف الا بالشرع فشرعي وما لم يكن كذلك فهو مما يعلم بالعقل وبالعادة ولاما رغب فيه
الشرع فهو كل فعل لولا الشرع به على اوصاف ترجح الى او الى المعطي واما الواجب الشرعي
فهو كل ما لولا دليل السمع لم يعلم وجوبه على الوجه الذي وجب عليه او كان قبيحا وذلك نحو
الصوم والصلوة والزكوة وشروط جميع ذلك واوصافه وما يفسده منه وما يصح وما
يفسد او الصحيح وما يجزي منه وما لا يجزي ويجب فيه القضا وما يفسخ من العقود وما لا يفسخ
ولا يقع به التمليك الا بشروط او على اوصاف ما يجب من نوع الاملاك وغير ذلك فجميع ذلك
يعلم شرعا وهذه الجملة تبين على ما يعلم بالشرع من الاحكام اختلف احوال المحكوم لهم او
عليهم والتفرق مختارا كان او مكرها مكلفا او غير مكلف واما سبب الاحكام فالشهادات
وسائر الامارات التي يتعلق الاحكام بها او يسوغ للحاكم الحكم لاجلها وكذلك سائر اسباب
المواريث وكثير من التمليكات من موت او غنيمة وما شاكله وكثير من الولايات التي هي سبب
لتصرف الوالي فيما يتصرف فيه من امانة وقضا وولاية على محجور وغير ذلك فجميع ذلك و
جميع اوصافه وشروطه يعلم بالشرع ولولاه لم يعلم واما علل الاحكام فعند من قال
بالقياس لا تعلم الا بالشرع واما الادلة التي تعلم بالشرع فنحو القياس والاجتهاد عند من
اثبتهما وجوز العمل بهما وما يتعلق بهما من العلل والامارات والاحكام واما على مذهبنا
فنحو الافعال الصادرة من النبي عليه السلام لانه بالشرع يعلم كونها ادلة على ما تقدم القول فيها
فاما الادلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها ادلة ولا مدخل للشرع في ذلك وان كان يتعلق

بالشرع

بالشرع في بعض الوجوه لانا نقول الرسول عليه السلام يعلم ان القرآن كلام الله وان كان علمنا
بما يدل عليه او بانه دلالة يرجع فيها الى العقل واما المباحات فقد بينا ان طريق العلم بها
كلها الشرع على ما مضى القول فيها على مذهبنا في الوقف وقد ذكرنا في هذا الكتاب جملة
موجزة في كل باب بحسب ما حضرنا ولو شرعنا في شرح ذلك لطال الكتاب وفي ما لخصناه
كفاية لمن ضبط هذا الفن وتنبه بذلك على ما عداه ونسأل الله تعالى ان يجعله خالصا
لوجهه وينفعنا به انه ولي ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين
والصلوة على رسوله محمد وآله الطاهرين   تم كتاب العدة للشيخ الطوسي قدس الله
روحه بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وكان الفراغ منه
في يوم العشرين من شهر رمضان المبارك
سنة تسعين والف ١٠٩٠
الهجرة النبوية
كتبه العبد الاقل ابن محمد



مجلس شورای ملی
کتابخانه